اذا ما اتاك الدهر يوما بنكبة . فهيئ لها صبرا ووسع لها صدرا
فان تصاريف الزمان عجيبة . فيوما ترى عسرا ويوما ترى يسرا

عدد
١٨٠٥

I

تعصى الاله وانت تظهر حبه .
هذا لعمري في الفعال بديع .
لو كان حبك صادقا لاطعته .
ان المحب لمن يحب مطيع

قال البخاري رضي الله عنه
باب السلام من الاسلام مرفوع السلام
من صحيح الكرماني
للبخاري

الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع يسمى مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي الوضع موازاة . شرح تجريد

[illegible]

نیست آن بی مهر از دورده من طلع .
ای زند تیغ جفا بر کردنم لا ینقطع .
ای جرم از دعای تو در انجمن گر .
عالم ز تو خراب و تو در عالمی دگر

یا باری القوس بریا لست تحکمه .
لا تفسد القوس اعط القوس باريها

صحیفه سطر
٢٥ = ٢٦٠ = ٧١٩

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ
Kısmı
[illegible]

رسائل کمال پاشازاده

II

مرحوم کمال پاشازاده نك وفاتی سنة احدی واربعین وتسعمائه ده
ماه شوالك یوم ثانیسنده محروسهٔ استانبولده واقع اولوب اول
گنج علم وکمال ادرنه قپوسنده طشره محمود چلبی حظیرهسنده مدفوندر
بعده شاکردلردن مصر قاضیسی ایکن متوفی اولان محمد بك اطراف مزارین
طاشدن حول ابجینه الوب لعل کبی ثمدی طاش ایچنده مکنوندر تاریخ
وفاتندن گزیدهسی که جامع دایرهٔ وصف وتحریردر ذاتی دیدوکی
مات النحریر . مزارنه . هذا مقام العبد . وکفنته ثیاب اخر اللباس تاریخ
واقع اولمشدر .

از تذکرهٔ عاشق
چلبی

سمعته يقول انه يكثر ضرب النساء فلا يطيقهن

اما ابو الجهم فلا يضع عصاه عن عاتقه . واما معاوية فصعلوك
لا مال له . الحديث . من مصابيح .

وقيل المراد بقوله لا يضع عصاه عن عاتقه انه يكثر المسافرة فلا يكون منه حظ . ط

تم في ضمن ...

٢٥ ٢٦ ٧١٩

١٨٠٥

وقف المرحوم ... المرحوم ...

Murad Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/1
Tasnif No. : 297.1

III

IV ٨

تفسير سورة الملك ١ [illegible]	تفسير سورة النباء ٢ ٥	رسالة الفرائد ٣ ٩	رسالة الاختلاف في القضاء ٤ ٣٠
رسالة شرح العشر في عشر ٥ ٣٤	رسالة في شرح الاحاديث الاربعين ٦ ٤٤	رسالة اخرى في شرح الاحاديث الاربعين ٧ ٥١	رسالة اخرى في شرح الاحاديث الثلثين ٨ ٦٠
رسالة اخرى في شرح الاحاديث والاربع والعشرين ٩ ٦٦	رسالة في شرح قوله ع م ساخبركم باول امر الخ ١٠ ٧١	رسالة في حق ابوا الرسول صلى الله عليه وسلم ١١ ٧٣	رسالة في الخضاب ١٢ ٧٥
رسالة معمولة في بيان حقيقة الربوا ١٣ ٧٩	رسالة معمولة في دخول ولد البنت في الموقوف على الاولاد ١٤ ٨١	رسالة معمولة في حد الخمر ١٥ ٨٣	رسالة معمولة في تعظيم الامر في تحريم الخمر ١٦ ٨٤
رسالة في شرح مرثية آدم لابنه قابيل ١٧ ٩٠	رسالة في شرح قول ابن الحاجب الكلمة لفظ ١٨ ٩١	رسالة معمولة في نسبة الجمع ١٩ ٩٢	رسالة معمولة في من التبعيضية ٢٠ ٩٣
رسالة معمولة في تفكيك الضماير ٢١ ٩٥	رسالة معمولة في التضمين ٢٢ ١٠٠	رسالة معمولة في التوسعات في كلام العرب ٢٣ ١٠٣	رسالة في تحقيق معنى الوضع ٢٤ ١٠٥
رسالة في تمييز علم المعاني عن ساير العلوم المعنوية ٢٥ ١٠٧	رسالة في اسلوب الحكيم ٢٦ ١٠٩	رسالة في تلوين الخطاب ٢٧ ١١١	رسالة معمولة في التغليب ٢٨ ١١٧
رسالة في تحقيق المشاكلة ٢٩ ١٢٠	رسالة في بيان انواع المجاز ٣٠ ١٢٢	رسالة في تحقيق انواع الدلالات ٣١ ١٢٤	رسالة معمولة في تحقيق اعجاز القران ٣٢ ١٣٦
رسالة في تحقيق وضع كاد ٣٣ ١٣٩	رسالة معمولة في بيان مزية لسان الفارسية ٣٤ ١٤٢	رسالة في تحقيق الخواص والمزايا ٣٥ ١٤٥	رسالة في تحقيق معنى النظم والصياغة ٣٦ ١٤٧

رسالة في تحقيق القول بان الشهداء احياء ٣٧ ١٤٩	رسالة في التعريب ٣٨ ١٥٠	رسالة في تصحيح لفظ الزنديق ٣٩ ١٥٧	رسالة في مدح السعي وذم البطالة ٤٠ ١٦٠	
رسالة في تحقيق معنى الغيب ٤١ ١٦٢	رسالة في شرح القصيدة الخمرية ٤٢ ١٦٨	رسالة في الوجود ٤٣ ١٧٦	رسالة في بيان عدم نسبة الشر الى الله تع ٤٤	١٧٦
رسالة معمولة في شرح قوله ع م والذي نفسي بيده ٤٥ ١٧٨	رسالة في تفصيل ما قيل في امر التفضيل ٤٦ ١٨٢	رسالة في مسئلة خلق القران ٤٧ ١٨٤	رسالة في بيان ان اسماء الله تع توقيفية ٤٨	١٨٦
رسالة في تحقيق الميزان ٤٩ ١٨٩	رسالة في ان ما يصدر بالقدرة والاختيار ٥٠ ١٩٠	رسالة معمولة في تحقيق مراد القائلين بان الواجب تعالى موجب بالذات ٥١ ١٩١	رسالة في تحقيق معنى الروح ٥٢	١٩٧
رسالة في تحقيق معنى الليس والايس ٥٣ ١٩٨	رسالة في تحقيق مقال القائلين بالحال ٥٤ ٢٠٠	رسالة في تحقيق حقيقة الجسم ٥٥ ٢٠٢	رسالة في بيان المعاد الجسماني ٥٦ ٢٠٥	
رسالة معمولة في شرح المقالة المنسوبة الى العلامة عضد الملة اعلم الخ ٥٧ ٢١٠	رسالة في تحقيق القضاء والقدر ٥٨ ٢١٤	رسالة في تحقيق وحدة الوجود ٥٩ ٢٢٠	رسالة في تحقيق المعجزة ٦٠ ٢٢٣	
رسالة في بيان عدم جواز الجمعة في الزمن موضعين ٦١ ٢٢٧	رسالة في الاستيجار على تعليم القران ٦٢ ٢٢٧	الفتوى في حق الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر ٦٣ ٢٢٨	رسالة العقل ٦٤ ٢٢٨	
رسالة في تحقيق ان القران العظيم كلام الله القديم ٦٥ ٢٣٤	رسالة في تحقيق ان الماهيات مجعولة اولا ٦٦ ٢٣٥	رسالة في تحقيق معنى محمد ٦٧ ٢٤٥	رسالة في علم القافية ٦٨ ٢٥٠	
رسالة في تزييف الجنة ٦٩ ٢٦١	تفسير سورة والنازعات ٧٠ ٢٦٨	تفسير سورة والطارق ٧١ ٢٧٠	تفسير تلخيص ٧٢ ٢٧١	

1

٢٥ = ٢٦٠ = ٧١٩

هذه الرسائل للاستاذ العلامة احمد بن سليمان بن كمال باشا كان من اكابر العلماء
وافاضل الفضلاء جمع جميع العلوم وتفرد في كلها سراج منير يهتدى بمناره
في الروم درّس وافاد صنف واجاد احيى العلوم وامعن افتى بعد
الف من الفتيا واحسن له عدة تصانيف كلها في غاية الحسن رائق ولا
يتحمل عدها هذه الاوراق وكان حسن المنظر حافظ الآداب ولطيف الصحبة
اذا جلس مع الاحباب كريم الشان عظيم المكان قليل المقال كثير التفكر
في كل حال هذا شمة من فضائله وبعض من شمائله توفي يوم الخميس الثاني
من شهر شوال المنتظم في سلك شهور سنة اربعين وتسعمائة بعد طلوع الشمس في
مدينة قسطنطينية وصلي عليه بعد الظهر من ذلك اليوم في جامع السلطان
محمد خان عليه الرحمة والرضوان ودفن في ذلك اليوم امام الزاوية التي
سكانها الصوفية المنسوبة الى الامير البخاري عليه رحمة الملك الباري وقيل في
في تاريخه حل عليه رحمة الحق وقيل مات النحرير وقيل بالفارسية
رحمت بروح پاک احمد وفي يوم عيد الفطر
عرض عليه الوصية باسقاط الصلوة و
قال اكملت يوم عرفة سبعا وستين سنة
من العمر وليس عليّ صلوة غير مؤداة
سوى ما فاتني في هذا المرض [illegible]
واقام في العليين مع [illegible]
عليه الصلوة والسلام
والله اعلم [illegible]
الصالحات

تعليقة على الهداية في خيار الرؤية ٧٣ ٢٢٧	تعليقة على البخاري ٧٤ ٢٨٠	تعليقة على المواقف في الالهيات ٧٥ ٢٨٧	شرح كتاب الشيخ ابي سعيد ابن ابي الخير الى الشيخ ابن سينا ٧٦ ٢٨٩
تعليقة على الهداية في كتاب البيوع ٧٧ ٢٩٠	رسالة في تحقيق الفقر فخري ٧٨ ٢٩٦	رسالة في تعليم الامر في تحريم الخمر ٧٩ ٣٠٤	تعليقة على كتاب الزكوة ٨٠ ٣١٩
رسالة في تحقيق بيت حافظ شيرازي پير ما گفت الخ ٨١ ٣٣٠	رسالة في تحقيق مدح الصبر ٨٢ ٣٣١	رسالة معمولة في مصطلحات المحدثين ٨٣ ٣٣٢	تعليقة على كتاب ادب [illegible] ٨٤ ٣٣٥
تعليقة على الفصل الثاني في علم البيان ٨٥ ٣٣٩			

بسم الله الرحمن الرحيم

تبارك تعالى عما يدركه العقول والاوهام وتعاظم عما يحيط به القياس والافهام
الذي بيده بقبضة قدرته الملك يتصرف فيه كيف يشاء والملك عالم الاجسام
كما ان الملكوت عالم الارواح فلذلك وصف ذاته باعتبار تصرفه في عالم الملك و
تدبيره اياه بحسب مشيئته بالتبارك الذي هو غاية العظمة في افاضة الخير والبركة
والزيادة فيها وباعتبار تسخيره عالم الملكوت بمقتضى ارادته بالتسبيح الذي هو
كونه منزها عن مشابهة الاجسام حيث قال فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء
واورد كلا بما يناسبه لان الزيادة والبركة تناسب الاجسام في نموها
وازديادها والتنزه يناسب المجردات عن المادة وهو على كل شيء قدير سواء
كان ذلك الشيء من عالم الملك او من عالم الملكوت ففيه دفع ما عسى ان يسبق الى
الوهم من تخصيص الملك بالذكر اختصاص الحكم السابق به الذي بدل من الذي
قبلا او خبر مبتدا محذوف خلق الموت والحيوة الخلق بمعنى الايجاد ان كان الموت
ضد الحيوة وبمعنى التقدير ان كان عدمها وانما قدم الموت عليها لانه ادعى الى
حسن العمل فذكره في المقام اهم واما قوله تع وكنتم امواتا فاحياكم فالموت فيه
على المعنى المجازي ليبلوكم ليعاملكم معاملة المختبر من البلوى وهي الخبرة ايكم احسن عملا في
الدنيا بالزهد في امورها والرغبة عنها وكما ان الاختبار في قوله تع انا جعلنا ما
على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا غير مخصوص بالمكلفين بالشرايع كذلك
ههنا غير مخصوص بهم جملة واقعة موقع المفعول الثاني لفعل البلوى من حيث انه
تضمن معنى العلم فليس هذا من باب التعليق لان الجملة المعلق عنها يجب ان تقع

تقع موقع المفعولين معا وانما قدم الموت الذي هو اثر صفة القهر على الحيوة
التي هي اثر صفة اللطف قدم صفة القهر على اللطف في قوله تع وهو العزيز الغالب
الذي لا يعجزه من اساء العمل الغفور الستار الذي لا ييأس منه اهل الاساءة و
الزلل الذي خلق سبع سموات طباقا مطابقة بعضها فوق بعض من طابق النعل
اذا خصفها طبقا على طبق او جمع طبق كجمل وجمال او طبقة كثمرة وثمار وصف ان
كان جمعا او وصف بالمصدر او على ذات طباق او طوبقت طباقا والخطاب في ما
ترى في خلق الرحمن لكل احد للتعجب العام من التناسب التام في خلقهن من تفاوت
من اختلاف في الخلق وقرئ من تفوت ومعنى البنائين واحد كالتعاهد والتعهد
وحقيقة التفاوت عدم التناسب كان بعض الشيء يفوت بعضا ولا يلائمه وقوله
في خلق الرحمن من باب وضع الكبرى موضع النتيجة اثباتا للحكم بعلته وذلك ان
اصل الكلام ما ترى فيهن من تفاوت لانه من خلق الله تع وما ترى في خلقه
من تفاوت وفي اضافته الى الرحمن اشعار بان ذلك التناسب اثر الرحمة
لانه مدار نظام العالم والجملة صفة ثانية للسبع فارجع البصر متعلق بما قبله على
معنى التسبب اي ان اردت تحقق ما اخبرتك به فارجع البصر هل ترى من فطور
صدوع وشقوق جمع فطر وهو الشق والمراد الخلل ثم ارجع البصر معنى التراخي
في ثم هو ان يتوقف بعد كلال البصر بكثرة المراجعة حتى يجم بصره ثم يعاود ويعاود
فلا ينقلب اليه الا بالبعد عن المطلوب في الكلال ولا يعثر على شيء من التفاوت
والفطور والمراد بالتثنية في كرتين التكرير والتكثير كما في قولهم لبيك وسعديك
ولذلك اجاب الامر بقوله ينقلب اليك البصر خاسئا بعيدا عما طلبت كانه طرد عنه
بالصغار وهو حسير كليل من كثرة المراجعة وطول المعاودة ولقد زينا السماء
الدنيا القربى منكم وفي هذا التوصيف دلالة على ان الزينة في الواقع لا في الرؤية
اذ لا تمايز بين دنياها وعلياها في النظر بمصابيح ليست من جنس مصابيحكم وجعلناها
رجوما جمع رجم بالفتح وهو مصدر سمي به ما يرجم به للشياطين اي جعلنا لها مع الزينة
فائدة اخرى جليلة هي رجم الشياطين التي تسترق السمع بالشهب المنقضة وقد عنى
هذا المعنى قوله تع وحفظا من كل شيطان مارد والقران يفسر بعضه بعضا كما في

في حكم واحد فلا حاجة لما قيل معناه وجعلناها ظنونا لشياطين الانس وهم المنجمون
وفيه دلالة على ان الكواكب التي استعير لها المصابيح في السماء الدنيا لان انقضاض
الشهب انما يتصور من سائر السموات وقد مر في تفسير سورة الانبياء ان تحت السماء
فلك هو موج مكفوف فيه الكواكب كلها وعن كعب ان سماء الدنيا موج مكفوف
واعتدنا لهم عذاب السعير في الاخرة بعد الاحراق بالشهب في الدنيا والسعير اشد
الحريق وللذين كفروا بربهم من الثقلين عذاب جهنم وقرئ بالنصب على ان للذين
عطف على لهم وعذاب على عذاب السعير وبئس المصير المرجع اذا القوا فيها طرحوا في جهنم
كما يطرح الحطب في النار العظيمة سمعوا لها لجهنم شهيقا صوتا منكرا كصوت الحمار
حيث شبه الفظيع بالشهيق قال ابن عباس في الشهيق لجهنم عند القاء الكفار
فيها تشهق اليهم شهقة البغلة للشعير ثم تزفر زفرة لا يبقى احد الا خاف واما الزفير
والشهيق للكفار المذكوران في قوله تع لهم فيها زفير وشهيق فذلك بعد القرار
في النار وبعد ما قيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون فصاروا لا يتكلمون ولم يبق
لهم الا اصوات منكرة ولا حروف معها وهي تفور ترفع بهم بالغليان فان الفور
ارتفاع الشيء بالغليان لا الغليان نفسه تكاد تميز تتميز اي تتقطع وتتفرق من
الغيظ على الكفار تمثيل لشدة اشتعالها بهم ويجوز ان يراد غيظ الزبانية
واسند اليها للملابسة والغيظ الغضب الكامن ولا يلزم ان يكون من العجز كما
توهمه الجوهري لقوله والكاظمين الغيظ فانه في مقام المدح والعاجز بمعزل عنه
كلما القي فيها فوج من الكفار المكذبين للرسل بدلالة قوله فكذبنا ولا حجة فيها
على انه لا يدخل النار احد الا الكفار لانه بين حال الداخلين فيها زمرا وسكت
عن حال الداخلين فيها فرادى فيجوز ان يكون عصاة المؤمنين دخولهم فيها
فرادى سألهم اي قال لهم على ما صرح به في سورة الزمر وفي التعبير عنه بالسؤال
غير موقع حقه بالتعدية الى مفعوله الثاني بعن تنبيه على انه ليس بسؤال حقيقة بل
تقريع وتوبيخ في صورة السؤال خزنتها حفظة جهنم وهم الملائكة الموكلون بتعذيب
اهلها توبيخا لهم الم يأتكم نذير رسول من جنسكم يخوفكم من هذا العذاب وحمل النذير
على ما في المعقول من الادلة المحذرة المخوفة يرده قوله تع وقال لهم خزنتها الم يأتكم

يأتكم رسل منكم يتلون عليكم ايات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى قد
قد جاءنا نذير اعتراف منهم بانه تع ازاح عللهم بارسال الرسل وحمل
النذير على معنى الجمع لمساعدة الصيغة لا يحتمل المقام لان معنى فكذبنا فكذب كل
واحد منا النذير الذي جاءنا وكل واحد منهم لم يكذب رسلا متعددة جاؤهم كيف
وقوم نوح ما جاءهم الا نوح عم وقلنا ما نزل الله من شيء اي فكذبنا وافرطنا
في التكذيب حتى نفينا الانزال والارسال رأسا وعلى وفق هذا ورد ما في قد
المفعول من الايحاء الى ان تكذيبهم لم يكن لرسولهم خاصة فقولهم ان انتم الا في
ضلال كبير خطاب لرسولهم وللاتباع على التغليب او اقامة تكذيب الواحد مقام تكذيب
الكل اشارة الى عموم تكذيبهم للرسل وبعد تمام جوابهم يقتضي ذلك اخرجوا من
حيز الاشارة الى معرض العبارة ويجوز ان يكون من كلام الخزنة على ارادة القول
والمراد بالضلال الهلاك او الضلال في الدنيا حكاية لما كانوا عليه فيها وقالوا لو كنا
نسمع سماع تفهيم للغير كقوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم او نعقل من عند انفسنا
بالتأمل في الايات الظاهرة الدلالة على وجوده تع ووحدانيته والبينات الباهرة
القائمة على صحة دعوى الرسل وقيل اي نسمع سماع قبول وطاعة او نعقل عقل متفكر
متأمل وكلمة او بمعنى الواو كما في قوله تع ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم او
للاستقلال في كل من السمع والعقل في الحكم المذكور بعده او تنزيل الشرط العلوي في منزلة
تمامه تفصيلا للمواضع التفريط واعتناء بشأن كل منها في مقام التحسر ما كنا في اصحاب
السعير في جملة ما اعدت النار لهم فاعترفوا بذنبهم حين لا ينفعهم الاعتراف وفي افراد الذنب
اعتبار الاصل اشارة الى ان ما اعترفوا به امر مشترك بينهم وهو الكفر بسبب تكذيب
الرسل فسحقا لاصحاب السعير السحق بتحريك الحاء وتسكينها البعد وانتصابه على انه مصدر
وقع موقع الدعاء اي فاسحقهم الله سحقا واصحاب السعير الشياطين لان اعداده
كان لهم لا لكل من دخل فيه وقد اشير الى ذلك في سياق كلامهم حيث قيل في اصحاب
السعير ولم يقل من اصحاب السعير فلما فصل بينهم وبين اصحاب السعير كان اصل الكلام فسحقا
لهم ولاصحاب السعير وانما عدل عنه الى ما ذكر تغليبا لاصحاب السعير عليهم للتحقير والتعليل و
المبالغة في التهديد على وجه الايجاز ومن وجوه الايجاز نكتة اخرى للتغليب فقد

وهم فان كلاما ذكر تغيير بدون التغليب الا انه لا يكون على وجه الايجاز ان الذين
يخشون ربهم بالغيب الخشية خوف يشوبه تعظيم المخشى مع المعرفة به ولهذا قال انما
انما يخشى الله من عباده العلماء وانما قال بالغيب اذ عند العيان لا يبقى للخشية
شان لهم مغفرة واجر كبير متعلق التخصيص المستفاد من تقديم الجار والمجرور مجموع
الامرين فلا يلزم اختصاص مغفرة الذنوب بالذين يخشونه تع واسروا قولكم او اجهروا
به ظاهره الامر باحد الامرين الاسرار والاجهار ومعناه المبالغة في استوائهما في
علم الله تع ثم علل بقوله انه عليم بذات الصدور اى بضمائرها من قبل ان تترجم الالسنة
عنها فكيف لا يعلم ما تكلم به ثم اكد بقوله الا يعلم من خلق اى الا يحيط علما بالمسر والمجهر
من خلق الاشياء كلها وهو اللطيف الخبير وحال انه المتوصل علمه لما بطن من خلقه و
ما ظهر فهو تذييل بعد التعليل روى ان مشركى مكة كانوا ينالون من رسول الله ص فيخبره
جبرائيل ع بما قالوا فيه ونالوا منه فقالوا فيما بينهم اسروا قولكم كيلا يسمع اله محمد فنزلت
هو الذى جعل لكم الارض ذلولا لينة ليسهل لكم التصرف فيها بالحركة والسكون و
غير ذلك فامشوا فى مناكبها شبهت الارض فى غاية تذليلها بالبعير المذلل والمشى في
المناكب مثل لفرط التذليل ومجاوزة الغاية فان منكبى البعير وملتقاهما من الغارب
ادق شئ منه وانباه عن ان يطاه الراكب بقدمه فاذا جعلها فى الذل بحيث يمشى
فى مناكبها لم يترك شيئا من التذليل وحق المثل ان يكون المفردات على حالها
فلا استعارة فى لفظ المناكب وقيل استعير المناكب للجبال وقال الزجاج معناه
سهل لكم السلوك فى الجبال فاذا امكنكم السلوك فيها فهو ابلغ التذليل وقيل استعير
لجوانبها وكلوا من رزقه من نعم الله تع وتخصيص الاكل بالذكر لكونه اهم واعم واليه
النشور اى اليه خاصة نشوركم فهو سائلكم عن شكر ما انعم به عليكم ءامنتم من فى السماء
امره وقضاؤه او الوهيته كقوله تع وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله والهمزة
للانكار وقرى بقلب الهمزة الثانية الفا ان يخسف بكم الارض كما خسفها بقارون
وهو بدل من بدل الاشتمال والخسف ان تنهار الارض بالشئ وتعدية بنفسه
بكم حال اى مصحوبا بكم فاذا هى تمور المور الاضطراب فى المجئ والذهاب ام امنتم من فى
السماء ان يرسل عليكم حاصبا كما فعل بقوم لوط واصحاب الحجارة التى يرى بها

بما ستعلمون كيف نذير اى اذا رايتم المنذر به علمتم كيف انذارى حين لا ينفع العلم
ولقد كذب الذين من قبلهم فكيف كان نكير اى انكارى عليهم بانزال العذاب و
هى تسلية للرسول ص وتهديد لقومه اولم يروا الى الطير الاعتبار بالطير يناسب
المقام اذ تقدم اصحاب الكلام وقد اهلك الله تع اصحاب الفيل بالطير وبحاصب
الذى رمتهم به فنبه اذكار قريش بهذه الصفة فوقهم صافات باسطات اجنحتهن
فى الجو عند الطيران فانها اذا بسطتها صففن قوادمها على الصف وضع الاشياء
على خط مستقيم ويقبضن ويضممنها اذا ضربن بها جنوبهن ولكان الحث على
الاستدلال على قدرة الله تع بالطيران والاصل فيه بسط الاجنحة واما القبض فطار
للاستظهار على التحريك للبسط لم يقل وقابضات ليدل على ان القدرة على ما هو
خلاف الطبع انما هى فى البسط واما القبض فيطرو وقتا بعد وقت لاحتياج البسط
اليه فى التحريك فان الطيران فى الهواء كالسباحة فى الماء فكان الاصل فى السباحة
مد الاطراف والقبض انما يكون طارات للاستعانة على البسط فلذلك فى الطيران
ما يمسكهن فى الجو على خلاف الطبع الا الرحمن الشامل الرحمة للكل بقدرته بما دبر
لهن من القوادم والخوافى وخصهن بهيئات تيسر لها بها الجرى فى الجو وما يمسكهن
مستانف وان جعل حالا من الضمير فى يقبضن يجوز انه بكل شئ بصير يعلم كيف يخلق
ويدبره ويهيئ لكل شئ ما يعده لما خلق له اوا ومنها امن هذا الذى هو جند لكم
ام من يشار اليه من المجموع ويقال هذا الذى هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن
ان ارسل عليكم عذابه ام من هذا معادلة لهمزة الاستفهام فى اولم يروا
ومن مبتداء وهذا خبره والموصول مع صلته صفة هذا وينصركم وصف جند
محمول على اللفظ والمعنى اولم ينظروا الى هذه الصنايع العجيبة فيعلموا اقدرتنا على
تعذيبهم بخسف او حاصب ام لكم جند ينصركم من دون الله تع ان ارسل عذابه
وهو نحو قوله تع ان ارسل عذابه وهو نحو قوله تع ام لهم الهة تمنعهم من
دوننا الا انه اخرج مخرج الاستفهام عن تعيين من ينصرهم اشعارا بانهم
اعتقدوا هذا القسم ان الكافرون الا فى غرور اى هم الا فى غرور امن
هذا الذى يرزقكم ام من يشار اليه ويقال هذا الذى يرزقكم ان امسك

المتوالية صح

واشكال صح

التموا صح

رزقه تقدیرا وفیه ایذان بان هذا اشارة الی جمیع الاوثان لاعتقادهم
انهم یحفظون من النوائب ویرزقون ببرکة آلهتهم فکانهم الجند الناصر و
الرازق علی اعتقادهم والامساک اللزوم المانع عن السقوط فلما لم یتعظوا
اضرب عنهم فقال بل لجوا اللجاج تقحم الامر مع کثرة الصارف عنه فی عتو
العتو هو الخروج الی فاحش الفساد ونفور النفور النبو عن الشیء هربا
من الشعور بضرره ای اصروا علی العناد وتمادوا فی الشراد عن الحق الناصع
زاعمین انه باطل ضار ثم ضرب مثلا للکافر والمؤمن فقال افمن یمشی
المشی جنس الحرکة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعی فاذا ازداد فهو عدو
والنقلة اعم من المشی لتحققها بدونه فیمن زحف ودب والحرکة اعم من النقلة
لوجودها بدونها فیما یدور فی مکانه مکبا اکب صار ذا کب ودخل فی الکب
وهو السقوط فی الهوة ونحوه اقشع البحر دخل فی القشع وهما من باب النقص
والاتمام لا من باب المطاوعة کما توهم فان مطاوع کب وقشع انکب وانقشع ولم
یجئ من باب افعل مطاوع علی وجهه عاثرا کل ساعة یخر علی وجهه لوعورة الطریق
واختلاف اجزائه فی الارتفاع والانخفاض وکذلک قابله بقوله سویا علی صراط
مستقیم واکتفی بما فی الکب من الدلالة علی حال المسلک اشعارا بان ما علیه المنکر
لا یستاهل ان یسمی طریقا وخبر من اهدی ای ارشده امن یمشی سویا ای قائما
سالما من العثور علی صراط ای علی طریق لا استواء فیه ولا اعوجاج مستقیم
لا میل فیه اصلا فیتبع به الصعود والهبوط والعدول عن قصد السبیل وقد مر التفصیل
فی تفسیر سورة الفاتحة وخبر من محذوف لدلالة اهدی علیه وقیل المکب الذی
یحشر علی وجهه الی النار لانه کان مکبا علی المعاصی والسوی الذی یمشی علی قدمیه
الی الجنة لانه کان علی طریق التوحید والاسلام قل هو الذی انشاکم و
جعل لکم السمع لتسمعوا المواعظ والابصار لتنظروا صنائعه والافئدة
لتتفکروا وتعتبروا قلیلا ما تشکرون هذه النعم والمعنی تشکرون شکرا قلیلا
وما زائدة ویحتمل ان القلة عبارة عن العدم قل هو الذی ذراکم خلقکم فی
الارض والیه تحشرون للجزاء والحشر السوق من جهات متفرقة الی مکان واحد ویقولون

متی هذا الوعد یعنون وعد البعث ان کنتم صادقین یعنون النبی والمؤمنین
قل انما العلم علم وقته عند الله لا یطلع علیه احد غیره وانما انا نذیر مبین مخوف
ظاهر وذلک ان بعثته عم کانت من اشراط الساعة فکان عم منذرا قالا
وحالا علی ما اشار الیه بقوله انا النذیر العریان فلما راوه الضمیر للوعد بمعنی
الموعود زلفة نصب علی الحال ای ذا زلفة ای قرب منهم او علی الظرف ای مکانا
ذا زلفة ای فلما راوا ما وعد قریبا سیئت وجوه الذین کفروا من باب وضع
الظاهر موضع الضمیر واصل النظم ان یقال فلما رأی الذین کفروا الموعود ساءت
رؤیته وجوههم فغیرها الی ما تری للذم والایذان بان سبب المساءة و
الکآبة برؤیة الوعید انما هو الکفر وکذلک فمن یجیر الکافرین فی موضع فمن
یجیرکم وقیل هذا الذی کنتم به تدعون تفتعلون من الدعاء وقیل من الدعوی
وقری تدعون وتزعمون انکم لا تبعثون قل ارایتم ان اهلکنی الله ای اماتنی
ومن معی من المؤمنین او رحمنا فمن یجیر الکافرین من عذاب الیم لا ینجیهم
احد من العذاب متنا او بقینا وهو جواب لقولهم نتربص به ریب المنون
وفیه تعریض بان الرسول عم ومن معه متربصون احدی الحسنیین والهلاک الذی
تطلبون لهم انما هو استعجال الفوز والسعادة وانتم علی صفقة لیس وراءها الا
الهلاک الذی لا هلاک بعده وانتم غافلون لا تطلبون الخلاص منه قل هو الرحمن
ای الذی ادعوکم الیه مولی النعم کلها آمنا به للعلم بذلک وعلیه توکلنا للوثوق
علیه انما اخر صلة امنا وقدمت صلة توکلنا لوقوع امنا تعریضا بالکافرین
حیث ورد عقیب ذکرهم کانه قیل امنا ولم نکفر کما کفرتم ثم قیل وعلیه توکلنا
خصوصا لم نتکل علی ما انتم متکلون علیه من رجالکم واموالکم فستعلمون من
هو فی ضلال مبین منا ومنکم وقری بیاء المغایبة ردا علی قوله فمن یجیر الکافرین
قل ارایتم ان اصبح ماؤکم ای صار غورا غائرا ذاهبا فی الارض لا ینال الدلاء
یقال غار الماء غورا اذا سفل فی الارض مصدر وصف به للمبالغة خص من
بین انواع الاذالة هو نها بالعبارة احالة لغیرها علی الدلالة فکانه یقول عجزکم
فی هذه الصورة ثابت فکیف الحال فیما فوقها ولا یخفی ان اعمال الدلالة خیر من

اجاجا لعامتهم ان فيه اشارة الى ان الماء يقتضي طبعه ان يغور فخروجه على وجه
الارض وظهوره بالقسر لطف من الله تع فالامتنان ههنا بالاحسان فوق
مما في قوله تع وانا على ذهاب به لقادرون لانه امتنان بترك الاساءة فمن
يأتيكم بماء معين ظاهر يراه العيون او جار على وجه الارض فهو على الاول
مفعول من العين كمبيع من البيع وعلى الثاني من الامعان في الجري فوزنه
فعيل كانه ممعن في الجري ولله الحمد وحده.

تفسير سورة النبأ

عم اصله عن ما على انه حرف جر دخل على ما الاستفهامية وقرئ على الاصل
ثم حذفت الالف فرقا بين الاستفهام والخبر وهي القراءة وقرئ عمه بهاء السكت
اما اجراء للوصل مجرى الوقف واما وقفا على اضمار يتساءلون والابتداء بما بعده
على الابهام والتفسير ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شان المستفهم عنه كانه قال عن اي
شيء يتساءلون ونحوه ما في قولك زيد ما زيد جعلته لانقطاع قرينه وعدم نظيره
كانه شيء خفي عليك جنسه فانت تسال عن جنسه هذا اصله ثم جرد العبارة عن التعظيم
حتى وقع كلام من لا يخفى عليه خافية ويناسب للمعنى المذكور ما في النباء ووصفه
الدال على الخطر يتساءلون يسال بعضهم بعضا والضمير لاهل مكة كان المشركين
يتساءلون فيما بينهم عن البعث ويتساءلون المؤمنين عنه على طريق الاستهزاء
او يتساءلون غيرهم عن رسول الله صم والمؤمنين كما ذكرنا في يتداعونهم و
يترآونهم وقرئ يسالون بالادغام عن النبأ العظيم بيان لشان المفخم او صلة يتساءلون
وعم متعلق بمضمر مفسر به ويدل عليه حذفه في قراءة السكت لانتظامها كلا الوجهين على
ما بينت عليه انفا والنبأ الخبر الذي له شان الذي هم فيه مختلفون منهم من يقطع بنفيه
ومنهم من يشك فيه ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالاقرار والانكار على ان يكون
الضمير في يتساءلون للمسلمين والمشركين جميعا لان الفريقين كلاهما في حيز الردع وعلى
هذا يلزم ان لا يدخل احدهما فيه وفيه ما فيه كلا ردع للمتسائلين سيعلمون وعيد
وحذف ما يتعلق به العلم تهويلا اي سيعلمون ما يحل لهم وقيل المعنى سيعلمون حين يرون

يرون العذاب ان ما يتساءلون ويضحكون منه حق وقرئ بالتاء على تقدير قل
لهم كلا سيعلمون تكرير الردع مع الوعيد تشديد في ذلك ومعنى ثم الاشعار
بان الثاني ابلغ من الاول وقيل الاول عند النزع والثاني في القيمة
وقيل الاول عند البعث والثاني عند الجزاء الم نجعل الارض استفهام
بمعنى التقرير مهادا وطاء وهو القرار المتهيا للتصرف فيه من غير ان تذكير
لهم ببعض ما عاينوا من عجائب صنعه الدال على كمال قدرته ليستدلوا
بذلك على البعث كما ذكره مرارا وقرئ مهدا اي انها لكم كالمهد للصبي
وهو ما يمهد فينوم عليه تسمية للممهود بالمصدر او وصفه بالمصدر او بمعنى ذات
مهد والجبال اوتادا اي للارض كيلا تميد بكم فيبيد المهد بما فيه فهو تكميل
بما قبله ولذلك لم يفصل بينهما باعادة الفعل وخلقناكم ازواجا ذكرا
او انثى حتى يصح منكم التناسل وجعلنا نومكم سباتا قطعا عن الحركة
والاحساس استراحة للقوى الحيوانية وازالة لكلالها تعطيل الحواس
وجعلنا الليل لباسا غطاء وساترا بظلمته فيه تقوية للفائدة المقصودة
من جعل النوم سباتا وجعلنا النهار معاشا متصرفا للعيش فهو ظرف
لا مصدر فلا حاجة الى اضمار الوقت والعيش الانتعاش الذي يبقى
منه الحيوة على حال الصحة والنهار اتساع الضياء المنبث في الافاق
وبنينا فوقكم سبعا شدادا سبع سموات شدادا اقوية الخلق
محكمة لا يؤثر فيها مرور الدهور وكرور الشهور وجعلنا سراجا
وهاجا مضيئا وقادا اي جامعا للنور والحرارة والمراد الشمس
وانزلنا من المعصرات اي السحاب اذا اعصرت اي شارفت ان
يعصرها الرياح فتمطر او الرياح التي حان لها ان تعصر السحاب او السحائب
مبدا للانزال لانها تنشئ السحاب وتدر اخلافه ويؤيده قراءة بالمعصرات
وان اريد السحاب فتوجيه تلك القراءة ان الانزال اذا كان منها فهو
بها ماء ثجاجا منصبا بكثرة وقرئ بالحاء المهملة ومثاجح الماء مصابه
لنخرج به حبا ما يقتات به كالحنطة والشعير ونباتا ما يعتلف به من التبن و

واشدا

[illegible] صح

[illegible] صح

الخيش وجنات الفافا ملتفة لا واحد لها كالاوزاع والاخياف وقيل الواحد لف كجذع واجذاع وانشد حسين بن علي الطوسي جنة لف وعيش مغدق ونداى كلهم بيض زهر او لفيف كشريف واشراف وزعم ابن قتيبة انه لفاء ولف ثم الفاف ولم يوجد له نظير من حمر واحمار وحضر واحضار وقيل جمع ملتفة بحذف الزوائد ان يوم الفصل كان في علم الله وحكمه ميقاتا حدا يوقت به الدنيا وتنتهي عنده او حدا للخلائق ونتهون اليه يوم ينفخ في الصور بدل من يوم الفصل او عطف بيان له فتاتون من القبور الى المحشر افواجا جماعات وفتحت السماء اي شققت لنزول الملائكة كما قال ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا وقرئ بالتخفيف فكانت ابوابا اي كثرت طرقها فصارت كان كلها ابواب مفتحة كقوله وفجرنا الارض عيونا كان كلها عيون تتفجر وسيرت الجبال اي في الهواء كالهباء بل كالعهن المنفوش على ما مر في سورة بني اسرائيل فكانت سرابا فصارت مثل سراب اذ يرى على صورة الجبال ولم يبق حقيقتها لتفرق اجزائها وانبثاث جواهرها ان جهنم كانت مرصادا موضع رصد يرصد فيه خزنة النار الكفار او خزنة الجنة المؤمنين ليحرسوهم من فيحها في مجازهم عليها لانهم يستغنون عن تلك الحراسة لغلبة نورهم على نار جهنم حتى ورد في صحيح الخبر ان جهنم تتأذى من نورهم عند عبورهم وقد ورد في تفسير قوله تع وان منكم الا واردها ان المؤمنين يمرون وهي جامدة او لاستقبالهم عندها لان مجازهم عليها والراصد للشيء المراقب له او متحدة في ترصد الكفار لئلا يشذ منها واحد فان مفعالا من ابنية المبالغة كالمطعام وقد قرئ ان بالفتح على التعليل لقيام الساعة بان جهنم كانت مرصادا للجزاء قيل كان ذلك لاقامة الجزاء للطاغين مآبا مرجعا وماوى بدل من قوله مرصادا لابثين فيها حال مقدرة من الضمير في للطاغين وقرئ لبثين وهو اقوى لان اللابث من وجد منه اللبث وان قل وهو المكث ولا يقال لبث الا لمن شانه اللبث كالذي يجثم بالمكان لا يكاد ينفك عنه احقابا ظرف وهو

جمع حقب وهو الدهر ولم يرد به عدد محصور بل الابد اذ لا يكاد يستعمل الاحقاب الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها وقيل الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فعلى تقدير صحته ليس فيه ما يقتضي تناهي الاحقاب حتى يعارض مفهوم منطوق الدال على خلود الكفار لجواز ان يكون احقابا مترادفة كلما مضى حقب تبعه آخر الى غير النهاية وانما استعير جمع القلة للكثرة محافظة للفاصلة لا يذوقون اي غير ذائقين حال من ضمير لابثين فيها اي في الاحقاب ويجوز ان يكون احقابا منصوبا بلا يذوقون على ان المعنى انهم يلبثون فيها احقابا غير ذائقين الا حميما وغساقا ثم يعذبون جنسا آخر من العذاب ويجوز ان يكون جمع حقب من حقب الرجل اذا اخطأه الرزق وحقب العام اذا قل مطره وخيره فيكون حالا بمعنى لابثين فيها حقبين ويكون قوله لا يذوقون تفسيرا له بردا اي لا يمسهم من الهواء ما يستلذ ويكسر شدة الحر وقيل المراد به النوم ولا شرابا الا حميما ماء حارا يحرق ما يأتي عليه وغساقا ما يسيل من صديدهم استثناء متصل من قوله ولا شرابا وقيل الزمهرير وهو مستثنى من البرد الا انه اخر ماحقه ان يقدم محافظة على الفاصلة وقرئ بالتشديد جزاء جوزوا جزاء وفاقا متوافقا لاعمالهم مصدر بمعنى الصفة او ذا وفاق ثم استانف معللا بقوله انهم كانوا لا يرجون حسابا لا يخافون محاسبة الله تع اياهم اذ لا يؤمنون بالبعث فلا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا تكذيبا وفعال في باب فعل كثير وقرئ بالتخفيف وكل شيء نصب بمضمر يفسره احصيناه كتابا مكتوبا في اللوح او مصدر في موضع احصاء اذ احصينا في معنى كتبنا لان الاحصاء يكون بالكتابة غالبا وقرئ بالرفع على الابتداء وهذه الاية اعتراض لبيان وعيدهم لضبط معاصيهم لان قوله فذوقوا فلن نزيدكم الا عذابا مسبب عن كفرهم بالحساب وتكذيبهم بالايات اي فذوقوا جزاء وهذا التسبيب للايهام والتبيين والتاكيد بالتكرير وبالمصدر في الجملة الاعتراضية ودلالة لن نزيدكم على ان ترك الزيادة كالمحال الذي لا يدخل تحت الامكان ومجيئها على طريقة الالتفات بالغ حد النهاية ودلائل مشاهدة بان الغضب قد بالغ وعن النبي عم هذه الاية اشد ما في القرآن على اهل النار ان للمتقين مفازا فوزا بالبغية او موضع فوز حيث زحزحوا عن النار وادخلوا الجنة ولم يعطف قصتهم على قصة الطاغين كما عطف في قوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان وزان هذين القصتين ليس وزان تينك القصتين فان

بحاله نفخ تقصور والنفخة

الاولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر جهنم وانها كانت مرصادا وسيقت الثانية لان المتقين
من حالهم كيت كيت فبينهما في الغرض والاسلوب وهما على حد لامجال للعاطف وحدائق
جمع حديقة وهي البستان المحوط عليه يقال احدق به اي احاط بدل من مفازا وبيانه
واعنابا المراد به الكروم وكواعب جمع كاعب وهي الناهد اترابا الاتراب الاقران
في السن جمع ترب وكاسا دهاقا ممتلئة او متتابعة لا يسمعون فيها اي في
الحدائق المذكورة لغوا الكلام الباطل بحته ولا كذابا قرئ بالتشديد والتخفيف
اي لا يكذب بعضهم بعضا وقيل الضمير للكاس اي لا يجري في اثناء شربها كما في اثناء
شرب خمر الدنيا من الهذيان والصخب والعدوان جزاء من ربك مصدر مؤكد منصوب
بمعنى قوله ان للمتقين مفازا كانه قال جازى المتقين عطاء بدل منه على انه
جزاء باعتبار كونه في مقابلة العمل وعطاء لعدم استحقاق العبد لكيف والعمل
واجب عليه بحكم العبودية فلا يستحق بسببه الاجر ولا يجوز نصبه بجزاء نصب المفعول به
لان المصدر المؤكد لا يعمل اذ لا ينحل بحرف مصدري والفعل قال ابو حيان ولا اعلم
في ذلك خلافا حسابا صفة له بمعنى كافيا من احسبه الشيء اذا كفاه حتى قال
حسبي وقرئ حسّابا بالتشديد على انه بمعنى المحسب كالدراك بمعنى المدرك رب
السموات والارض وما بينهما قرئ بالرفع على انه خبر هو او مبتدا والرحمن
صفته ولا يملكون خبر او هما خبران وبالجر على البدل من ربك وبجر الاول ورفع
الثاني على انه مبتدا وخبره لا يملكون او هو الرحمن ولا يملكون خبر ثان والضمير في
لا يملكون لاهل السموات والارض وفي منه خطابا للتبع اي لا يملكون ان يخاطبوه
والواو لاهل السموات والارض اي لا يملكون خطابه والاعتراض عليه في ثواب او
عقاب لانهم مملوكون له على الاطلاق فلا يستحقون عليه اعتراضا وذلك لا ينافي الشفاعة
باذنه ان يخاطبوه بشيء من نقص العذاب او زيادة من الثواب الا ان ياذن لهم
في ذلك ولا يملكون مما يخاطب التبع بل ويامر في امر الثواب والعقاب خطابا واحدا
يتصرفون فيه تصرف الملاك بزيادة او نقصان اذ لا يقدر احد ان يخاطب التبع خوفا
وذلك لا ينافي الشفاعة باذنه يوم يقوم نصب بلا يملكون او لا يتكلمون الروح
جبرائيل عم وقيل ملك عظيم ما خلق التبع بعد العرش اعظم منه موكل على الارواح كلها

لا يملكون منه خطابا والواو لاهل السموات والارض اي لا يملكون خطابه والاعتراض عليه في ثواب او عقاب لانهم
مملوكون له على الاطلاق فلا يستحقون عليه اعتراضا وذلك لا ينافي الشفاعة باذنه يوم يقوم الروح والملائكة
صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا تقرير وتوكيد لقوله لا يملكون فان هولاء الذين هم افضل الخلائق
واقربهم من الله تعالى اذا لم يقدروا ان يتكلموا بما يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم ويوم
ظرف لا يملكون او لا يتكلمون والروح ملك موكل على الارواح او جنسها او جبرائيل عم او خلق اعظم من الملائكة

والملائكة صفا اي مصطفين لا يتكلمون اي الروح والملائكة خوفا الا من اذن له
الرحمن في الكلام او في الشفاعة وقال صوابا اي حقا شيئا اذن الرحمن وقول العفو
وهو الشفاعة لمن ارتضى لقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى والجملة تقرير وتاكيد لقوله
لا يملكون على ان الضمير فيه لجميع من تقدم ذكره واما اذا كان للروح والملائكة فلا
يمشي امر التوكيد الا على اصل الاعتزال بان يقال ان هولاء الذين هم اشرف
الخلائق واقربهم الى الله تعالى منزلة اذا لم يقدروا ان يتكلموا الا بما يكون صوابا
بالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم لان مذهب اهل السنة ان خواص
الانسان اشرف الخلائق وانهم افضل من خواص الملائكة ذلك اليوم الحق الثابت
وقوعه لا محالة فمن شاء اتخذ الى ربه لى ثوابه مآبا مرجعا بالعمل الصالح انا
انذرناكم عذابا قريبا هو عذاب الاخرة وقربه لتحققه لان كل ما هو آت قريب و
لان مبداه الموت يوم ينظر المرء مؤمنا كان او كافرا وهذا هو المطابق لما سبق
من وصف يوم الفصل بما اشتمل على حال الفريقين ما قدمت يداه من خير
وشر ما موصولة منصوبة بينظر يقال نظرته بمعنى رايته ونظرت اليه والراجع
من الصلة محذوف قدمت وحذف مفعولا شايع او استفهامية منصوبة
بقدمت اي ينظر اي شيء قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني بعض المرتب
على ما قبلها كما في قوله وارسلت اليهن واعتدت لهن متكا واتت كل واحدة
منهن سكينا والتقدير فيبشر المؤمن ويقول الكافر وقد نبهت فيما سبق
ان هذه الواو تسمى فصيحة فان قلت لم خص قول الكافر بالذكر دون المؤمن
على عكس ما تقدم من تخصيص حال المؤمن بالذكر حيث قال فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا
قلت دل ذكر الكافر على غاية الخيبة ونهاية التحسر ودل حذف قول المؤمن على غاية
التبجح والفرح بما لا يحيط به الوصف كنت ترابا اي حين مت كما كان سائر الحيوانات
فان الانسان مخصوص من بينها بالروح الباقي بعد الموت وهذا وجه ما قيل
يحشر سائر الحيوانات للاقتصاص ثم ترد ترابا فيود الكافر حاله لانا يتعلم
الاقتصاص
من ان كان بمعنى صار والله اعلم بالصواب
قوله كنت
تم تم تم

تفسير قاضي
[illegible]

Murat Molla
1834
1498/3

فوائد

فريده التحري هو في اللغة طلب احرى الامرين واوليهما وفي اصطلاح الشرع عبارة عما يقع على طلب احق الامرين واوليهما بغالب الرأي عند تعذر الوقوف على حقيقته عند اشتباه القبلة اي اذا خفيت جهة القبلة على المصلي وليس عنده من يعلمها عليه ان يستدل على ذلك بكل ما يمكنه من النجوم والرياح والجبال وغير ذلك وعند انقطاع هذه الادلة يجب عليه التحري لاصابة جهة الكعبة القبلة عين الكعبة في حق الحاضر بمكة وجهتها في حق الغائب عنها وجهة التحري في حق العاجز عن معرفة جهتها كما ان الاجتهاد بعد فقد النص اراد بالنص معناه اللغوي ولذلك قيد بقوله المفسر حتى ينسد باب التخصيص والتأويل فينقطع احتمال الاجتهاد لاصابة حكم الله تعالى قال اهل الحق ان لله تعالى في كل ما اجتهد فيه حكما معينا قبل الاجتهاد خلافا للعامة المعتزلة وعليه امارة ظنية خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين ومن وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدها اخطأ وكما ان المجتهد غير مكلف باصابته اي باصابة حكم الله تعالى لخفائه وغموضه فلذلك كان معذورا في خطائه لكنه مكلف برعاية الاجتهاد حتى يكون مصيبا في الدليل ماجورا وان اخطأ في الحكم قال عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد فالمصيب والمخطي مشتركان في اجر الاجتهاد وللمصيب خاصة اجر الاصابة بل بالعمل بما ادى اليه اجتهاده واعلم ان الحكم الذي ادى اليه اجتهاد المجتهد حق لكن لا بمعنى المطابق للواقع لما عرفت انه قد يخطي في اجتهاده فلا يكون حكمه مطابقا للواقع بل بمعنى الثابت في الشرع ولذلك امرنا باتباعه فما نقل عن اهل الحق من ان اصل الاجتهاد قد يخطي وقد يصيب انما هو بالنظر الى الحكم الظاهر في الشرع هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام في هذا المقام ولا يلتفت الى ما يسبق الى البعض الاوهام من ان الحق اذا كان واحدا لا يراد انه كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل لما عرفت ان وحدة الحكم الحق المطابق للواقع لا ينافي تعدد الحكم الثابت في الشرع ومراد الامام من قوله والحق عند الله واحد ظاهرا ما هو الحق عنده من مذهب الحنفية فالحق المذكور محمول على الحكم الاول

رجل صلى في الصحراء الى جهة من غير شك ولم يتحر ان تبين انه اصاب القبلة او كان اكبر رأيه ذلك او لم يظهر من حاله شي حتى ذهب من ذلك الموضع فصلوته جائزة وان تبين انه اخطأ القبلة فصلاته فاسدة وان شك في القبلة فصلوته فاسدة وان شك في القبلة فصلى الى جهة من غير تحر ان تبين انه اخطأ القبلة او كان اكبر رأيه ذلك ولم يتبين من حاله شي حتى ذهب فصلوته فاسدة وان تبين انه اصاب فصلوته جائزة وان كان اكبر رأيه انه اصاب القبلة اختلفوا فيه قال شمس الائمة الحلواني الصحيح انه لا يجوز وان صلى الى جهة ان لم يظهر من حاله شي وظهر انه اصاب او كان اكبر رأيه ذلك فصلوته جائزة بالاتفاق وان ظهر انه اخطأ فكذلك عندنا وان اشتبهت عليه القبلة فتحرى الى جهة فاعرض عن تلك الجهة وصلى الى جهة اخرى فتبين انه اصاب فصلوته فاسدة وعن ابي حنيفة انه يخشى عليه الكفر تاتارخانية

الاول فتأمل كذلك المتحري غير مكلف باصابتها اي اصابة جهة القبلة لما ذكر من العلة بل بالعمل بما ادى اليه التحري فهو مكلف بالاستقبال الى جهة تحريه كما ان المجتهد مكلف بالعمل بما يوجبه اجتهاده ولذلك اي ولوجوب العمل بما ادى اليه تحريه لو خالف جهة تحريه بان تحرى ووقع تحريه الى جهة وترك تلك الجهة وصلى الى جهة اخرى لا تجزيه صلوته عندهما وان اصاب الكعبة سواء ظهرت اصابته في الصلوة او بعدها او ظهر الخطاء فيها او بعدها او لم يظهر شي وعند ابي يوسف تجزيه صلوته ان اصاب القبلة ولو وافقها بان صلى الى جهة تحريه تجزيه صلوته وان اخطأ الكعبة لم يقل بعضنا وان اخطأ القبلة وقال فيما تقدم وان اصاب القبلة كما قال غيره لانه ما اخطأها بعضنا وما اصابها ثم على ما ظهرت من قوله وذلك لان القبلة في حقه جهة تحريه لا الكعبة ولا جهتها لما مر ان القبلة في حق العاجز عن معرفة جهة الكعبة جهة تحريه فايده ولا تمسك للمعتزلة القائلين باصابة كل مجتهد بناء على انه لا حكم في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فيتعدد ويختلف بحسب تعدد اجتهاد المجتهدين واختلافهم في مسئلة التحري رد لقولهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلوة لان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله يدل على ما قلنا كما توهم صاحب التوضيح لان ذلك لعدم الاقتداء لانه اعتقد ان امامه على الخطاء لا لفقد شرط استقبال القبلة فلا دلالة فيما ذكر على ان القبلة ليست جهة التحري بل لان القبلة حالة الاشتباه وان كانت جهة التحري الا انه لم يقصد لذاته بل قصد للاصابة ولذلك اذا حصلت اغنت عنه كما اذا صلى بغير التحري وعلم بعد الفراغ انه اصاب بعد الفراغ لانه اذا علم قبل الفراغ عليه ان يستأنف الصلوة لان التحري افترض عليه فيفسد بتركه واما اذا علم بعد الفراغ فلا استئناف لحصول المقصود وصح بذلك في التبيين انه اصاب فحكم التحري في مسئلة القبلة حكم الاجتهاد في المسائل الاجتهادية خطاء وثوابا ما حققه اهل الحق من قال لم يعد مخطي بل مصيب لم يتحر القائل صدر الشريعة في شرح الوقاية لم يصب لانه لم يثبت رواية بل الروايات متوافرة على خلاف ما ذكره وقال الطحاوي ولو انه شك ولم يتحر وصلى من غير تحر فهو على الفساد ما لم يتبين الصواب بعد الفراغ من

الصلوة وبعدها وفيه هذا ذكر في الخلاصة والتحفة والبدايع والمفيد والاختيار بل
يثبت خلافه على ما صرح به قاضي خان في فتاواه حيث قال ولو شك فصلى بلا تحر فعلم
في الصلوة انه اصاب القبلة او اخطأ بعدها لان افتتاحه كان ضعيفا وان علم
بعد الصلوة انه اصاب لا يعيدها لان ثمة لا يحتاج الى البناء فريدة المعتبر يعني في
استقبال القبلة هو التوجه مكان البيت دون البناء حتى لو صلى فوق الكعبة جاز
لان الكعبة هي العرصة والهوى الى عنان السماء عندنا دون البناء الا ترى انه
لو صلى على جبل ابي قبيس جازت وفي فتاوى تاتارخانية اذا رفعت الكعبة عن
مكانها لزيارة اصحاب الكرامة كما جاء في الآثار ففي تلك الحالة جازت صلوة المتوجه الى
ارضها وعندي ان زيادة عبارة الشطر في قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
للدلالة على هذا اي على ان المعتبر في هذا الباب هو التوجه الى العرصة والهوى الى البناء
لا يقال تلك الزيادة لان النبي عم كان وقت نزول تلك الآية في المدينة والبعيد
يكفيه مراعاة الجهة لان عبارة حيثما في قوله تعالى وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره صريحة
في تعميم الحكم المذكور للقريب والبعيد ومن هنا تبين ما في قول البيضاوي وانما ذكر
المسجد دون الكعبة لانه عم كان بالمدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة من الخلل فتامل
فريدة السلام سنة ورده فريضة لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها
الجمهور على انه في رد السلام ويدل على وجوب الجواب اما باحسن منها وهو ان يزيد عليه
ورحمة الله فان قاله المسلم زاد وبركاته وهي النهاية وذلك لاستجماع اقسام المطالب
السلامة وحصول المنافع وثباتها او بردها بان يقول وعليك السلام ان بلغ المسلم
السلام نهايته لم يقل او بمثلها اذ يلزم ان يقول وعليك السلام ورحمة الله
وبركاته وليس بلازم لما روي ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم السلام عليك فقال
وعليك السلام ورحمة الله وقال آخر السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلام
ورحمة الله وبركاته وقال آخر السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال وعليك
فقال الرجل نقصتني اي الفضل الذي جئت به الآخرين لا يقال فعلى هذا لا يتوجه
قوله فايس ما قال الله تعالى وتلا الآية لان رد المثل محمول على الآية لانا نقول لعل فهم الرجل
ان في قوله وعليك والمشايخ زعم انه ما لم يرد عليه ورحمة الله وبركاته لا يكون رد

قال في الاختيار وان صلى من غير اجتهاد فاخطأ لا يجوز وان علم انه اصاب لا يجوز الا اذا علم بعد الفراغ ... التعليل ...

اعتبار الاصالة ... جمع ...

رد المثل فقال عم انكم لم تتركوا لي فضلا حيث بلغ السلام غايته فردوا عليك مثله
هذا صريح في ان الامر بالرد عند انقطاع احتمال الفضل فكلمة او للتنويع لا للتخيير فيه
رد لصاحب الكشاف حيث قال او للتخيير انما وقع بين الزيادة وتركها وفيه رد
للامام البيضاوي حيث قال ومنه قيل او للترديد بين ان يحيي المسلم ببعض
التحية وبين ان يحيي بتمامها اذ لا وجه لان يكون للتخيير بين امرين احدهما ايسر والاخر للوجوب
انما قال هذا لانه يجوز التخيير بين امرين احدهما ايسر في السنن والنوافل قال صاحب
الغاية في شرح قول صاحب الهداية فان فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان
مخيرا في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان قيل اذا كان
الرفق متعينا في احد الامرين فلا تخيير بينهما كما في قصر صلوة المسافر وههنا الرفق
متعين في الاقامة وحدها فما وجه التخيير قلنا ذلك بين الشيئين الواجبين لا في السنن
والتطوعات تتمة قالوا اي قال المشايخ لا بأس برد سلام اهل الذمة لما روي
عن النبي انه قال اذا سلم عليكم اهل الكتاب فقولوا وعليكم وفي الخانية قال محمد يقول
المسلم وعليك ينوي بذلك السلام لحديث مرفوع الى رسول الله عم انه قال اذا سلموا
عليكم فردوا عليهم اي وعليكم مثل ما قلتم لتتم المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا
يزاد على وعليكم لانهم كانوا يقولون السام عليكم وبهذا التفصيل تبين القصور في
تفسير صاحب الكشاف حيث قال اي وعليكم ما قلتم لانهم كانوا يقولون السام عليكم وفي
المحيط واما رد السلام لا بأس لان الامتناع عنه يؤذيهم والرد احسان في حقهم
وايذاؤهم مكروه والاحسان بهم مندوب وفيه نظر فان قوله وايذاؤهم مكروه غير
صحيح لما صح عنه عم انه قال لا تبدؤهم بالسلام والجؤهم على اضيق الطريق وقد قال
صاحب المحيط في باب ما يؤخذ اهل الذمة باظهار العلامات ان المسلم يجب تكريمه واعظامه
وموالاته واحترامه والكافر يجب اذلاله واحتقاره قالوا تحية النصارى وضع اليد على
الفم وتحية اليهود الاشارة بالاصبع عن ابي امامة انه قال قال رسول الله عم ليس منا
من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصابع
وتسليم النصارى الاشارة بالكف وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله وتحية
الملوك انعم صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهي اشرف التحايا

قال صاحب ... الطائع ... او ... اذا كانت للتقرير او للتنويع ... او ... للتشكيك او التخيير ... او ... ان ... او ...

لانه يوهم انه ... وذلك ... عليهم

واكرمها قال الامام الزاهدي الصفار في كتاب السنة والجماعة جواب دادن سلام
فريضة دانيد وبانگشت يا بكف اشارت كردن به گفتار رسم سلام جهودان وترسايان
دانيد ودهان دادن دست خويش يا آن كسان بجاى سلام وجواب بدعت دانيد و
دست بسينه نهادن وخويشتن كوژ كردن پيش كسى وبزمين دهان دادن اين رسم
مغان دانيد **فريدة** القران معجز للثقلين يعني الانس والجن قال العلامة في الفرق الثقل
المتاع المحمول على الدابة وانما قيل للجن والانس الثقلان لانهما قطان الارض فكانهما ثقلاها
دال على ذلك قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران في البلاغة
والفصاحة وحسن النظم وسداد المعنى لا ياتون بمثله اعيد عبارة المثل اشارة الى شمول
العجز وتفخيما لشانه ولما كان الاجتماع على امر قد يكون بدون مظاهرة بعضهم لبعض كما في اجماع
المجتهدين على حكم شرعي قال ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا اي يعجزون عن اتيان مثله
على اي حال كان واما انه معجز للملك ايضا ففيه اشتباه في قال الامام البيضاوي في
تفسير الاية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزا ولانهم
ان معجزا ايضا ودل على ذلك قوله تعالى افلا يتدبرون القران تدبر الامر تامله والنظر في
ادباره وما يؤول اليه في عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كل تامل سواء كان نظرا في
حقيقة الشيء واجزائه او سوابقه واسبابه او لواحقه واعقابه وان كان الاستعمال
يدل على النظر في الادبار والعواقب خاصة ولو كان من عند غير الله لا ينسب عليك
ان تتكلم كونه من عند الملك والجن ممن قال في تفسيره ولو كان كلام البشر فقد فقر
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا من جهة الفصاحة والبلاغة وانما قال كثيرا لان الاختلاف في جمله
واقع في القران فان بعضه فوق بعض في الاشتمال على انواع المزايا المتعلقة بالبلاغة
وذلك لعدم مساعدة المقام فلا يؤثر قصوره في بلاغة الكلام فانه صرح في عجز غيره تعالى
عن اتيان كلام على هذا النظام ولما اتجه ان يقال لما كان العجز شاملا للملك فما وجه تخصيص
الثقلين بالذكر في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن اشار الى الجواب عنه بقوله و
عدم ذكر الملك مع الثقلين لا لانه قادر على الاتيان بمثله بل لان الفعل المذكور وهو
التصدي لمعارضة كلام الله تعالى مما لا يليق بشانه فلا يناسب ان ينسب اليه فان الملائكة
معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون **تتمة** كان التحدي اولا بالاتيان بمثل

كل القران بقوله تعالى فاتوا بحديث مثله ثم اخبر عن عجزهم عن ذلك بقوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن الاية ثم بعشر سور مثله بقوله تعالى قل فاتوا بعشر سور مثله ثم لما ظهر عجزهم
عنها ايضا تحداهم بسورة بقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وهذا ابلغ الالزام واتم
قطع لامال الخصام **فائدة** الضمير في مثله يعني في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا
على عبدنا فاتوا بسورة من مثله للمنزل لا للمنزل عليه لما سياتي والمعنى ان كنتم
في شك مما انزلنا على عبدنا بجميع استعداده في كمال العبودية فيه اشارة
الى الحكمة في المنزل عليه والى النكتة في التعبير عنه بعبدنا بانعام الوحي من نحو الغار
في انه من عندنا زاعمين ان معارضته بايراد المثل مقدور للبشر على الارجح مصحح
عنه قوله تعالى واذا تتلى عليهم اياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا فاتوا
بسورة من مثله اي من مثل المقدور للبشر في زعمكم وقد افصح عن هذا المعنى في
التحدي بعشر سور بقوله مفتريات ولولا القصد الى هذا لكان الظاهر ان يقال
بمثل سورة منه ورجوع الضمير يعني في قوله من مثله للمنزل عليه لا يساعده المقام
لما عرفت فيما تقدم ان المقام مقام توسيع دائرة التحدي حيث تنزل من التحدي
بكل القران الى التحدي بعشر سور ثم الى التحدي بسورة فلا يناسبه التضييق باعتبار
شرط زايد هنا وهو ان يكون الاتي به امينا ولا يناسبه سياق الكلام وذلك
ان الحديث في المنزل لا في المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به فحقه ان لا يبعد
عنه برد الضمير الى غيره وايضا قوله وادعوا شهداءكم من دون الله يحتمل وادعوا
من استطعتم من دون الله في قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله و
ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فهو امر بان يستعينوا بكل
من يعينهم في ذلك فلا وجه للاشتراط المذكور لان الرخصة في الاستعانة من غير
الامي تبطل فائدة التضييق بالاشتراط المذكور وايضا لا بد من تقييد المماثل بعين المنزل
باتيانه وعلى تقدير عود الضمير المذكور الى المنزل عليه يلزم ان يكون الكلام خلوا
عن ذكر القيد المهم وهذا ما اشار اليه فيه ترك المهم المرعي في باب التحدي فيه
اشارة الى وجه اخر لرجوع الضمير الى المنزل وذلك ان القران يفسر بعضه بعضا
فالمحتمل في بعض المواضع يحمل على المتعين في موضع اخر فقد برد وايضا لا يلائم الاهلا

على ان القران كلام الله تع حينئذ اى على تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه اذ الثابت ح ان القران ليس بكلام المنزل عليه ولا يلزم من عدم كونه كلامه ان يكون كلام الله تع لجواز ان يكون كلام شخص اخر وهذا ما اشار اليه بقوله لجواز ان يكون القران كلام غيره اى ولا يتجه هذا على تقدير رجوع الضمير الى المنزل لعدم التعرض بجانب المنزل عليه فريده امر السجود للملائكة المذكور في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا كان كرامة لادم عم بدليل قوله تع حكاية ارايتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه وتلك الكرامة لاولاده كانت من جهته فنبه على ذلك بقوله ولقد كرمنا بنى آدم حيث عبر عنهم بنسبتهم الى آدم عم اشارة الى ان منشاء الكرامة تلك الجهة وفيه اى فيما ذكر اثبات الكرامة لادم عم بطريق الدلالة ومن ذهب عليه هذه الدقيقة الانيقة فسر بنى آدم في قول صاحب المواقف بنوع الانسان ليتناول آدم عم ولا يخفى لطف التغليب في بنى آدم يعنى ان المراد اولاد آدم عم الا انه غلب الذكور على الاناث لاصالة جانبهم في الكرامة فافهم واراد التكريم المشترك بين افراد ذلك الجنس لا ابهم في جهة التكريم للتعظيم واتى بالتعميم في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع النص في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للتقليل والتكثير تضمن اول الكلام واخره المبالغة فكان احرى ان يصدر الكلام باداة التوكيد مرة بعد اخرى قيل ومن جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعامه بفمه الا الانسان فانه يرفعه اليه بيده وفيه نظر لان بعض الحيوانات الخسيسة كالقرد يشارك فيما ذكر فلا يصلح كرامة او لا خاصة لهم قال وحملناهم في البر والبحر حيث لم تخسف بهم الارض ولم تغرقهم الماء او حملناهم على الدواب والسفن ورزقناهم من الطيبات من ضروب المستلذات وفنون النعم ما لم نجعله لواحد من سائر الحيوانات وفضلناهم تفضيلا مشتركا كذلك على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالشرف والكرامة اى بالتوكيد ههنا اهتماما لكونه معقود تحلا تلك الجهات الثلث وان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها تاكدت بعضها ببعض فظهر اشتراك الشهادة في الدعوى ولما كان مساق الحديث في النعم المشترك بين افراد الانسان شريفها وخسيسها الحقيقة عليه فيما تقدم ظهر وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير في جانب المفضل عليه فان كل فرد من افراد الانسان

الانسان غير مفضل على جميع ما عداهم اى ما عدا افراد الانسان وذلك ظاهر فلا دلالة فيه اى في التخصيص المذكور على عدم تفضيل جنس الانس على جنس الملك لان في تفضيل جنس على جنس اخر لا حاجة الى تفضيل جميع افراد الاول على جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول على جميع افراد الثاني وبهذا التفصيل انكشف وجه اندفاع وهم صاحب الكشاف وتبين فساد ما تكلف في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده وذلك ان تقول لا بد من التخصيص المذكور اخراجا للمفضل عن جملة المفضل عليه فلا دلالة فيه على محل الخلاف بين الفريقين تتمة المسئلة يعنى مسئلة تفضيل البشر على الملائكة مختلف فيها بين اهل السنة والجماعة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رض واختيار الزجاج على ما نقل في التقريب ومنهم من فصل فقال الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه اصحاب الحنفية وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكل وتبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازى وبه يشعر كلام الغزالى في مواضع عديدة من كتبه قال صاحب الكشف شارح الكشاف هذه المسئلة ومسئلة تفضيل الائمة ليستا مما يبدع الذاهب الى احد طرفيها اذ لا يرجع الى اصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعى بعد ان يسلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين [illegible] الريب في ان القران كلام الله تع منزل من عنده انما يزول بعجز جنس البشر اميا كان او غيره عن اتيان مثله لا بعجز الامى فقط لان عجزه لا يستلزم عجز غيره فتمام الكلام يعنى قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله في مقام التحدى على تقدير رجوع الضمير في مثله الى المنزل دون المنزل عليه ولما استشعر ان يقال انه عم كان اميا فيكفى في تمام التقريب عجز الامى عنه تدارك دفعه بقوله وكونه عم اميا لا يجدى لاحتمال ان يتعلم من غير الامى فعجز الامى عنه لا يكون دليلا على كونه منزلا وهذا الاحتمال مما صرحوا به وجعلوه ذريعة للقدح فيه على ما نطق به نص الكتاب وهو قوله تع ولقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر فلا وجه لما قيل ظاهر صاحب الكشاف وتبعه الامام البيضاوي

والرد الى المنزل عليه اوجه لما عرفت انه لا وجه للرد الى المنزل عليه لايجد قدسيه المراد
بالامام الذى يدعى به الاناس يوم القيمة المذكور فى كلامه تع كتاب الاحكام لا كتاب
الاعمال كما سبق الى بعض الاوهام قال الله تع يوم ندعو كل اناس بامامهم اى كل جماعة
من الانس بمن ائتموا به من كتاب قال ابن زيد بالكتاب المنزل عليهم اى يدعى كل انسان
بكتابه الذى كان يتلوه فيدعى اهل التورية بالتورية واهل الانجيل بالانجيل واهل
القران بالقران لقوله تع فى سورة الجاثية كل امة تدعى الى كتابها دل هذا على
المراد من الامام الكتاب فاندفع احتمال ان يراد به النبى عم او المقدم فى الدين والمدعو
الى كتاب الاعمال كل واحد من الانس لا كل جماعة منه لعدم اشتراك بين الاثنين فى كتاب
واحد وكلمة الى صلة المتروك لا صلة المذكور تقديره تدعى منسوبة الى كتابها لم يرد ان
ههنا محذوف فالمراد بتقدير الكلام تصوير المعنى على طريق التضمين اذ لا دعوة الى
كتاب الاحكام يوم القيام من الحلال والحرام ومن بديع الكلام ما قيل فى هذا المقام
الامام جمع ام كالخفاف جمع خف والحكمة فى ذلك اى فى الدعوة بامهاتهم اجلال
عيسى عم واظهار شرف الحسنين وان لا تفتضح اولاد الزنا فكان هذا القائل غافل
عن معنى الاناس والامة فان المدعو بامه كل واحد من الانس لا كل جماعة منه و
قد ثبت فى الصحيحين من الحديث ما يدل على ان الناس يدعون فى الاخرة باسماء ابائهم
وايضا كتاب الاعمال يؤتى بهم على ما صح عنه قوله تع فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك
يقرؤن كتابهم لا انهم يأتون اليه لايجد قدسيه الدنيا ظاهر والاخرة باطن قال الله تع
يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة غافلون كان الظاهر ان يقال
وهم من باطنها غافلون فكان العدول عنه الى ما ذكر للاشارة الى ان الاخرة باطن
الدنيا قال بعض الكمل راى روز اجسام در اذ ارواح كم شود چنانكه امروز ارواح
در اجسام كم است و فيه ولقد لوح جلال الدين قدس سره العزيز الى هذا المعنى
بقوله بوستان چون باز گونه بر كند كوه را از بيخ و از بن بر كند ولعلك اذا تاملت
فيما اشرنا اليه ينكشف لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن الجحيم فى هذه
الدار معادا فى دار الاخرة بعينه اى بجبره يلزم ان لا يكون المعدوم معادا بعينه
واللازم خلاف مذهب اهل الحق وقد اخبر الله تع فى كلامه القديم عن ثبوت المعدوم

المعدوم حيث قال حكاية عن بصير حشر اعمى رب لم حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا اوذلك
بحكم ما اشير اليه من الانقلاب فلا نقصان فى المعاد كما لا يخفى على ذوى الالباب لايجد قدسيه
لا تاييد فى القول المذكور يعنى فى قوله تع رب لم حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا لما قيل ان
المراد من الاعمى فى قوله تع ونحشره يوم القيمة اعمى اعمى البصر دون القلب القائل
هو الامام فى تفسيره لما عرفت ان فى ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستر البصر فمن لا بصيرة
له فى الدنيا يرى اعمى فى الاخرة وكان ذلك القائل لم يتامل فى قوله تع فانها لا تعمى
الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور وقالوا لما نزل قوله تع ومن كان فى هذه
اعمى فهو فى الاخرة اعمى جاء عبد الله بن ام مكتوم الى رسول الله عم وقال يا رسول الله
انا فى الدنيا اعمى افاكون فى الاخرة اعمى فانزل الله تع فانها لا تعمى الابصار الاية
فان دلالته على فساد ما ذكره فى غاية الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
لايجد قدسيه ما ورد فى كلمة الكلام من ان الحشر روحانى وكذا اللذة والالم فى تلك
الدار روحانيان قال القاشانى فى تفسير قوله تع ولعذاب الاخرة اشد وابقى و
انما كان عذاب الاخرة اشد لكونه روحانيا ليس بانكار لما هو من ضروريات الدين
الحشر الجسمانى من ضروريات دين الاسلام وكذا العذاب الاليم فى الجحيم والنعيم المقيم
فى دار الخلد الجسمانيان من الضروريات لان الروح عندهم جسم لطيف لا جوهر مجرد
كما قال الفلاسفة فحصرهم الحشر فى الروحانى انكار للحشر الجسمانى بخلاف حصر المشايخ الاكابر
لما عرفت ان الروح عندهم جسم فحشره حشر جسمانى لايجد قدسيه الروح من عالم
الامر ان الله تع خلق العوالم الكثيرة كما جاء فى الخبر بروايات مختلفة ولكن جعلها
محصورة فى العالمين وسماه عالم الخلق وعالم الامر كما قال الله تع الا له الخلق
والامر تبارك الله رب العالمين على ما اشير اليه فى قوله تع ويسئلونك عن الروح
قل الروح من امر ربى فعبر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة
بالخلق وعبر عن عالم الاخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمس الباطنة وهى العقل
والقلب والسر والروح والخفى بالامر عالم الامر هو الاوليات العظائم التى خلقها
الله تع للبقاء من الروح والعقل والقلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنار
سمى عالم الامر لان الله تع اوجده بامر كن من لا شئ بلا واسطة قال الله تع وقد

امر الله تع

خلقتك من قبل ولم تك شيئا لما كان قديما فما كان بامر القديم كان باقيا وان
كان حادثا وسمي عالم الخلق خلقا لانه اوجده بالوسايط من شي قال الله تع و
ما خلق الله من شي ولما كان خلقه بالواسطة كان فانيا المخلوق اي جميع ما في
عالم الخلق فانيا كل شي هالك الا وجهه فان لكل شي وجها باقيا وهو ملكوت
ذلك الشي ولكل شي ملكوت اي حظ من عالم الامر لا يتطرق الفناء لانه محفوظ
بالقدرة الكاملة على ما اشار اليه بقوله اذ بيده ملكوت كل شي اعلم ان الروح
الانساني وهو اول شي تعلقت به القدرة جوهرة نورانية ولطيفة ربانية
من عالم الامر وهو الملكوت الذي خلق من لا شي قال الله تع اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شي يعني اي لما تقرر ما تقدم بيانه ظهر معنى كونه
الروح من امره تع من عالم الامر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء اعلم ان
روح محمد عم اول باكورة اثمرها الله تع بايجاده من شجرة الوجود واول شي تعلق
به القدرة شرفه بتشريف اضافته الى نفسه تع فسماه روحي كما سمي اول بيت
من بيوت الله تع وضع للناس بيت الله وشرفه بالاضافة الى نفسه ثم حين اراد
ان يخلق ادم عم سواه ونفخ فيه من روحه اي من الروح المضاف اليه وهو
روح النبي عم فكان روح ادم عم من روح النبي عم فهو ابو الارواح كما ان ادم عم
ابو الاشخاص قال عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين وهذا احد اسرار قوله
ادم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة **سانحة حدسية** انت حيوان بجسدك
الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة يعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك وبجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الحركة يعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان بجوهرك اللطيف
عن كدورات عالم الكون والفساد ومظهرك عالم السكون يعني مظهر العقل المسمى
بعالم الجبروت اما جسدك فهو هذا الهيكل المحسوس المركب من العناصر الاربعة واما
جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك الموت اذا جاء الاجل واما جوهرك
اللطيف فذلك النفس المجردة التي يتوفيها الله تع حين مفارقتك عن الدنيا ذكر
الخطيب ابو بكر عن مالك ابن انس رضي الله عنه ملك الموت يقبض الروح والله يتوفى
الانفس حين موتها ذكر في التذكرة يعني الامام القرطبي ان الروح جسم لطيف مشابك

مشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج يعني من البدن وفي اكفانه يلف و
يدرج وبه الى السماء يعرج ويفتح باب السماء للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد الى اسفل السافلين
لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له اخر وهو بعينين ويدين وانه ذو ريح
طيب وخبيث وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا غاية في البيان و
لا غاية بعده ومن هذا اصح ما قيل فيه وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا وهو مذهب
اهل السنة والجماعة وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك
من يقول بالتناسخ الى هنا كلامه واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على
عالم البرزخ واحوال القبر وما فيه من الالام واللذات الجسمانيين وانجلى عندك
وجه كونه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل
شبهة المنكرين على طرف التمام **تتمة** لما عرفت حقيقة الروح الانساني فقد وقفت على
سر المعراج الجسماني يعني علمت انه لا يلزم ان يكون بالجسد الكثيف والهيكل المحسوس
وانكشف لديك وجه قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد عم ليلة المعراج ولكن
عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن اخره نقل عن قولها ولكن
عرج بروحه والعالم الفاضل سعد الدين تعسف في تاويله ذكره في شرح العقائد
حيث قال والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا ولا خفاء في ان ما ذكره في اخر الحديث لا يحتمل هذا التاويل **سانحة
حدسية** الموت والحيوة من مخلوقات عالم الملكوت قال الله تع الذي خلق الموت
والحيوة والخلق هنا غير مقابل للامر بل على المعنى اللغوي العام ولكل منهما صورة
مثالية في ذلك العالم بها يرى ويشاهد ويشاهده من يغيب عن عالم الملك في
من ينسلخ عن البدن ولقد جاء في الخبر عن خير البشر ان الموت يؤتى يوم القيمة
وينظر اليه اهل المحشر في صورة الكبش فيذبح بيد يحيى عم بين يدي محمد عم ومن
هنا انكشف وجه التعبير عن ادراكه اي عن ادراك الموت ومعرفته بالذوق في
قوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى دون ساير اسباب الادراك
من الحواس ثم اندفع الاشكال عن اتصال الاستثناء وافتح اي على التقدير المذكور
المذكور في الذوق بكون المعنى لا يعرفون فيها الموت الا الموتة الاولى ولا يخفى

فيه ومن لم يذق هذا كصاحب الكشاف والامام البيضاوى ومن تبعهما تكلف فى توجيه
الاستثناء المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع
قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها فى المستقبل
فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها فى المستقبل
تتمة
فانهم يذوقونها **سانحة حدسية** لكل شى فى عالم الملك جوهرا كان ذلك الشى او
عرضا حقيقة بها يكون الشى ذلك الشى ولكل من تلك الحقايق صورة مثالية بها ترى تلك
الحقيقة وتشاهد فى عالم الملكوت وهو عالم المثال وعالم الغيب ومن امعن فى سر
هذا المقال فقد فاز عن حكم رؤية الاعمال فان لها صورا مثالية فى عالم الملكوت على ما
ورد فى الخبر عن خير البشر وقالوا فى تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم
من ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شى هو احسن الاشياء صورة و
اطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح طالما ركبتك فى الدنيا فاركبنى اليوم انت
فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وقد قال عم اعمالكم
فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شى هو اقبح الاشياء
صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتنى فى الدنيا فانا اركبك
اليوم فذلك قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتبين عنده ان قوله تع ليروا
اعمالهم حذره يوم يصدر الناس اشتاتا على حقيقته وكذا قوله تع يوم تجد كل نفس
ما عملت من خير محضرا ومن صرفه عن ظاهره كصاحبى الكشاف والبيضاوى ومن حذو
حذوهما وقال فى تفسير ليروا اجزاء اعمالهم وقال فى تفسير الاية الاخرى جزاء ما عملت
من خير لم يكن فى رؤية العمل على بصيرة وروية **سانحة حدسية** لكل شى فى عالم الملك
لسان ملكوتى فلكل ذرة من ذرات الموجودات فى عالم الشهادة لسان من عالم الغيب
لا يراه البصر ولا يسمع صوته الروحانى الاذن ومن هنا اى من ذلك اللسان نطق الحصى فى يد
النبى عم ونطقت السموات والارض حين قالتا اتينا طائعين ومن هنا اى من ذلك اللسان
شهد اجزاء الانسان عليه يوم الجزاء ويقولون انطقنا الله الذى انطق كل شى حين
يقولون لجلودهم لم شهدتم علينا وتحدث الارض عما حدث عليها كما قال تع يومئذ
تحدث اخبارها ما ينطقها الله تع فتخبر بما كان فيها ويسبح الاشياء كما قال تع وان

من شى الا يسبح بحمده يحمده على نعمة الايجاد والتربية على وجه يليق بشانه منزها
له عن شين النقص والقصور بعضه اى بعض جنس الشى يسبح بلسان الشهادة و
ذلك ظ وبعضه بلسان الغيب ولذلك اى ولكون تسبيح بعض الاشياء بلسان الشهادة
ومن شانه ان يكون مسموعا لم ينف السماع بل نفى الفقه حيث قال ولكن لا تفقهون
تسبيحهم ومن لم يفقه هذه الدقيقة زعم ان الانسب بحقيقة التسبيح يسمعون والذكر الجلى
المنقول عن بعض اصحاب العقول بذلك اللسان كما لا يخفى على ارباب العرفان **لايحة**
قدسية اسند الختم فى قوله تع اليوم نختم على افواههم الى نفسه دون الكلام والشهادة
فى قوله تع وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم دفعا لتوهم الاجبار اظهارا للتوسيط الاختيارى
بعد الاقتدار على النطق والتكلم على ما نطق به قوله تع انطقنا الله الذى انطق كل شى
فلا مساغ للتاويل بظهور اثار المعاصى عليها ودلالتها على افعالها ولما كان كلام
الايدى اقرارا على غير المنكر نزل تصديق الارجل اياها بمنزلة الشهادة فعبر عن تكلمها
بالشهادة وفى الحديث يقول العبد يوم القيمة انى لا اجيز شاهدا على الا من نفسى فيختم
على فيه ويقال لاركانه انطقى فينطق باعماله ثم يخلى بينه وبين الكلام فان قلت
قولهم انطقنا الله الذى انطق كل شى فى جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا
ما نطقنا باختيارنا فينافى ما قدمته من عدم اسناد التكلم والشهادة الى نفسه لدفع
وهم الاجبار قلت ذلك وهم يسبق الى فهم البعض يعنى الامام البيضاوى وليس
الامر كذلك كما وهم بل المعنى انه تع امرنا بذلك وكفى ذلك فى الاعتذار والظاهر
قولهم لم شهدتم علينا سؤال تعجب لا سؤال توبيخ كما توهم وبنى عليه السؤال المذكور
لم شهدتم بذلك زيادة قوله الذى انطق كل شى فانه على تقدير الجواب عن سؤال
التوبيخ يكون تلك الزيادة ضايعة انما الحاجة اليه على تقدير الجواب عن سؤال التعجب
فى الخبر
فان قلت اليس الختم يابى عن هذا السؤال قلت يختم ثم يخلى بينه وبين الكلام على ما ورد
وقد قدمنا بيانه فتذكر **لايحة قدسية** المنفى فى قوله تع لا يسأل عن ذنبه انس ولا
جان سؤال استفسار لا مطلق السؤال على ان تعديته بعن فان السؤال
اذا تعدى الى ثانى مفعوليه بعن يتعين معنى الاستفسار ولا منافى ذلك النفى اى
نفى السؤال فى القول المذكور وما فى قوله تع قال اكذبتم باياتى ولم تحيطوا بها علما ام

من الاثبات اى اثبات السؤال لانه سؤال توبيخ وتقريع لا سؤال استفسار
واستخبار واما التوفيق بان المنفى هو السؤال عن الذنب بنفسه والمثبت هو السؤال
عن الباعث عليه اختار الامام البيضاوى هذا التوفيق وايده بقول ابن عباس رضى الله عنهم
لا يسألون ما عملتم كذا وكذا بل يسألون لم عملتم كذا لا يجدى فى التوفيق بين القولين
المذكورين لان قوله تع الذنبهم باياته صرح فى السؤال عن نفس الذنب بعم يجدى فى
التوفيق بين القول الاول وبين قوله فوربك لنسألنهم لاجمعين اثبت السؤال
فى قوله تع واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وذلك عقيب نفخة البعث قبل ان يطوى
السماء كطى السجل للكتب كما هو الظاهر من قوله تع ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا
الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم ومن قوله تع يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا
فلا ينافيه انتفائه اى انتفاء السؤال لانه بعد ما صار السماء كالمهل والجبال كالعهن
على ما نطق به قوله تع يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم
حميما فان قلت ما ذكرته يخالف ما قيل ان التناكر يكون عند النفخة الاولى فاذا
كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا ولما قيل ان عدم السؤال عند النفخ والسؤال
بعد المحاسبة او دخول اهل الجنة الجنة واهل النار النار قلت ما ذكرنا انما هو عن
عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل واخبار فعليك الاختيار ثم الاختيار تتمة
لا يتعارفون كما يحشرون كما زعمه من قال القائل الامام البيضاوى وذلك عند خروجهم
من القبور دل على ما قلنا من ان تعارفهم متأخر عن اول الحشر قوله عم الامر اشد من
ان ينظر بعضهم الى بعض فى جواب عائشة رضها اذ سمعت قوله عم يحشر الناس حفاة
عراة غرلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الى بعض فى الحديث رواه البخارى و
مسلم والنسائى وابن ماجه وذلك ان هول البعث ودهشة المحشر لما كان مانعا
عن النظر فلا يكون مانعا عن التعارف الذى يتوقف عليه اى على النظر اولى ذكر فى
التذكرة عن ابى هريرة رضه انهم يوقفون حفاة عراة غرلا مقدار سبعين عاما
وفى الجواب المذكور يعنى جواب النبى عم عن سؤال عائشة رضها دلالة على انهم يكتسون
عند التعارف لانه لا يجدى بدونه وقد فهم ذلك اى انهم يكتسون بعد ما يحشرون عراة
من حديث رواه مسلم فى صحيحه حيث قال عن ابن عباس رضه قام فينا رسول الله

صلى الله عليه وسلم بموعظة فقال صدر الحديث ايها الناس انكم تحشرون الى الله حفاة عراة غرلا
كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين الا وان اول الناس يكسى
يوم القيمة ابراهيم عم لاحقة قدسية يوم التلاق يوم القيمة قال الله تع لينذر يوم
التلاق يوم هم بارزون ظاهرون لا يوارى بهم شى من اواكما وبنا لان الارض
يومئذ قاع صفصف ولا لباس لانهم عراة كما جاء فى الحديث فى رواية البخارى و
مسلم والترمذى عن ابن عباس رضه قال سمعت رسول الله عم يقول انكم ملاقوا
الله حفاة عراة غرلا ومن هنا انكشف المراد من التلاق ومن غفل عن هذا
زعم ان ليس المراد من التلاق الملاقاة بين الارواح والاجساد ومن البروز
الخروج من القبور سانحة حكمية الضوء شرط رؤية الالوان لا شرط وجودها
كما سبق الى بعض الاوهام اراد به ابن سينا ومن تبعه اشير الى ذلك فى قوله تع
فتركهم فى ظلمات لا يبصرون فان قوله لا يبصرون لا نافع عن وجود دلالة على وجود
المبصر فى الظلمات اذ لا يقال فى حق احد انه لا يبصر المعدوم ووجود المبصر فرع وجود
اللون لان الجسم لا يبصر الا بلونه وشكله على ما تقرر فى موضوعه قبل سانحة حكمية
الليل والنهار لا ينعدم احدهما بوجود الاخر بل يستر الليل عند وجود النهار وينكشف
عند ذهابه دل على ذلك ولالة ظاهرة قوله تع واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم
مظلمون وقد افصح عن ذلك اى عن انه لا ينعدم الليل عند مجئ النهار قوله عم سبحان الله
انه اذا جاء النهار فاين الليل فى جواب قوم من اليهود قالوا اذا كانت الجنة عرضها
السموات والارض فاين النهار فافهم فانه سر من الاسرار لاحقة قدسية كما ان الامر
متنوع الى تكليفى وهو المدار الغالب للاحكام الشرعية انما قيد المدار بالغالب لان بعض
الاحكام ثبت بالاخبار منها قوله تع كتب عليكم الصيام وتكوينى كقوله تع كونوا قردة
خاسئين ومن هذا النوع قوله تع اهبطوا فى قوله تع قلنا اهبطوا الاية هبط لازم و
متعد ومصدر المتعدى الهبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو الى سفل كذلك
النوع الاول اى ليس الامر المذكور تكليفيا حتى يلزم الاذن فى المعاداة بناء على ان الحكم
المذكور بقوله بعضكم لبعض عدو قيد والامر بالمقيد بقيد والقيد فانه نوع ما قيل الفيد
المأمور به بالمنهى عنه لانكار ويفعل عند اولى النهى كما انك لو قلت قم ضاحكا وانت تنهاه

قال في تفسيره ليس هذا نهي عن شئ كان في النهي هم
ولكن نهي الكينونة قال في الازل لانه كلام
ازلي فما كان من المحترمين ولا يكون الى الابد
صح

عن الضحاك فينبغي ترك القول منه الا ما الا ترضاه وكذا ما اورد عطاء ما روى عن ابن عباس
ان الحية ايضا من جملة المأمورين بالهبوط من ان الحية ليست من المكلفين كذلك النهي
متنوع الى تكليفي وهو الشايع في الاحكام الشرعية مما قد ثبت بالاخبار والاختصاص بمجرد
الابتلاء وتكويني كما في قوله تعالى ولا يكن في صدرك حرج منه اى ضيق قلب من تبليغه وهذا
النوع من النهي لم يذكر في كتب الاصول ولم يتنبه له الفحول من المهرة في المعقول والمنقول
ولذلك قال الواحدي في تفسيره اى في تفسير القول المذكور توجيه النهي له الى الحرج للمبالغة كقولهم
لا اربنك هيهنا في النهي في قوله تعالى فلا تكونن من الجاهلين وفي قوله تعالى فلا تكونن من الممترين
من هذا القبيل ولما استشعر ان يقال التوكيد انما يناسب التكليف دون التكوين
تدارك في قوله والتوكيد في هذا المقام في مقام الامر والنهي التكوينيين لاظهار
الغاية واعلام الاختصاص فان قلت هل للنهي التكليفي هنا وجه صحة قلت نعم فانه نهى
عن الجهل والامتراء مع انه غير متوقع عنه للمبالغة في حق من يتوقع منه ذلك في عدم التوقع
عنه لانباه في نهيه دل على ذلك قوله تعالى في حق نوح اني اعظك ان تكون من الجاهلين
فان الجهل غير متوقع من نوح مع ذلك وقع التحذير عنه والحق ان العصمة لا ترفع النهي
قال صاحب التيسير يجوز ان يكون الخطاب له وان كان معصوما لان العصمة لا ترفع النهي
فالاستدلال بالنهي للعصمة عن الامتراء مثلا على ان المراد منه ليس نهيه عليه السلام عنه وقع
هذا الاستدلال في كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس المراد به نهيه عن
الشك فيه لانه غير متوقع عنه وليس بقصد واختيار ليس بتام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ثم ان موجب قوله وليس بقصد واختيار ان لا يكون النهي صحيحا اصلا سواء كان المراد
نهيه او نهي امته والتأويل الذي اشار اليه بقوله او امر الامة باكتساب المعارف المزيحة
للشك على الوجه الابلغ يهدم اصل الاستدلال كما لا يخفى لمن تأمل في مساق المقال و
التحقيق ان الشك لا يكون بقصد واختيار في النهي المذكور على تقدير كونه تكليفا للحث
على تحفظ الاسباب المزيحة له والتحذير عن بواعث الغفلة عنها والرسول لم احق بها من
امته ولقد احسن من قال انه تعالى يحذر نبيه من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره لان ذا
المنزلة الرفيعة الى تجديد الانذار احوج حفظا للمنزلة وصيانة للمكانة وقد قيل حق المرآة
المجلوة ان يكون تعهدها اكثر اذ كان القليل من الصدأ عليها اظهر فتدبر لا يجد قد قيل ان

ان ابليس ليس من جنس الملك بل من جنس الجن كما قال الله كان من الجن ودل
على ذلك ولان قاطع انقطاع الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين
انما حكم بانقطاع الاستثناء وفيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله
الا ابليس على تقدير الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين واما الدلالة في انقطاع
الاستثناء المذكور على ان ابليس ليس من جنس الملك فظاهرة اذ لا شبهة في انه
على تقدير كونه من ذلك الجنس صح الاستثناء المذكور الاتصال ولما اتجه ان يقال
ان كان ابليس من جنس الملك فلا وجه لانقطاع الاستثناء وعلى ما ذكر آنفا وان لم
يكن منه فلا يتناول الامر بالسجود فما وجه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فاز صح
في تناول الامر المذكور اياه اذ لم يرد في خصوصه امر مستقبل تدارك في قوله وتناول
الامر المذكور اياه يقتضي تناول الامر بالسجود لآدم عم ولا دلالة ولا عبارة حتى يلزم ان
يكون ابليس من جنس الملك بل يرشد اليه قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين لان
المعنى واعلم امرك دائر بين ان يكون ادنى من المأمورين بالسجود فيتناولك
الامر ولا ضرورة ان الاعلى اذا امر بتعظيم شخص يكون الادنى مأمورا به بطريق الاولى
فيلزم الاستكبار على تقدير ثبوت هذا الشق من الترديد او اعلى منهم فيكون من
زمرة العالين الذين لم يتناولهم الامر بالسجود اصلا اى لا عبارة ولا دلالة وهم
ارواح الانبياء عم فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد بالفي عام وقد قال عم كنت
نبيا وآدم بين الماء والطين دقيقة وفي عبارة مع بعض في قوله تعالى ان تكون مع
الساجدين اشارة الى ما قدمناه من الارشاد ولعل ان يتناول الامر بالسجود لابليس
دلالة حيث دلت على انه كان في حيز التابعين المأمورين بالسجود فافهم والله ولي
الارشاد تتمة قد نبهت فيما سبق على ان الاستثناء في قوله تعالى الا ابليس لم يكن من
الساجدين منقطع قطعا لا احتمال فيه للاتصال وذلك يستلزم ان يكون الاستثناء في
قوله تعالى الا ابليس لم يكن من الساجدين ايضا منقطعا فمن تردد فيه فقال القائل هو
الامام البيضاوي وان جعل قوله تعالى الا ابليس منقطعا اتصل به قوله ابى اى ولكن ابليس ابى
وان جعل متصلا كان استئنافا على انه جواب سائل هلا سجد فقد اخطأ فريده كان
نبينا محمد عم مرسلا للناس كافة ولذلك قال عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي

بخلاف سائر الانبياء ع م فلو كان نبينا في زمن واحد منهم لوسعه ان لا يتبعه وبهذا
تبين وجه الحديث المذكور واتضح ما سبق له الكلام من بيان جهة فضله ومن قال لو نزل
الكتاب في ايام المتأخر لنسخ رفعته ولذلك قال ع م لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي
لم يرد ان لا يظهر التفضيل فان موسى ونحوه ع م لو كان حيا في زمن عيسى ع م لما وسعه الا اتباعه
وسياق الكلام على ما نبهت عليه فيما تقدم لاظهار التفضيل وايضا موجبا ذكره في تقرير
ما نقلنا عنه من ان المخالف في جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في المصالح
من حيث ان كل واحدة منها صح بالاضافة الى زمانها مراعى فيه صلاح من خوطب بها
انتساخ الشريعة لا انتساخ النبوة والاول لا يستلزم الثاني على ما افصح عنه ع م بقوله كان
النبي يبعث الى قومه خاصة فقد دل هذا على ان نوحا ع م لم يكن مبعوثا الى كافة الناس
فلا دلالة في قوله تع حكاية عنه رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على عموم
الطوفان ولا البعث لهم بعد غرق الكفار قاطبة حتى يرد النقض بعموم بعثته بل انما كان
على كان وهذا ظاهر وان خفي على من قال فان قلت كان نوح ع م مبعوثا الى كل
الناس بعد خروجه من الفلك فكيف اختص نبينا ع م قلت كان ذلك ضروريا فلا
اعتبار له وبعثت الى الناس عامة فان قلت اليس آدم ع م ايضا مبعوثا الى الناس عامة قلت
بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الى قومه خاصة لعدم ضرورة انه لا وجود للعموم
لعدم وجود قوم اخر في عهده والمراد من العموم المذكور العموم للاقوام الداخل
تحت جنس الانس لا رسالة اليهم كافة لان تبليغ الرسالة كافة الى الناس وعامة البشر
كان خارجا عن وسعه ولذلك قال تع وارسلناك للناس كافة ولم يقل ارسلناك الى الناس
كافة فان الثاني يقتضي التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول فلا يلزم ان يكون
مقصرا في امر التبليغ عن موقف حيث اذ لم يكن منه ع م تبليغ الرسالة الى اطراف
العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين البعث والارسال خفيا جدا كان ذلك
مظنة الاشكال فتداركه حيث قال والبعث الى الناس عامة من الارسال اليهم عامة
فان في الارسال تكليفا دون البعث لانه تكوين محض فلا يلزم المحذور المذكور فيما
تقدم بقوله ولا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ على القول المأثور يعني قوله ع م و
بعثت الى الناس عامة ولا على قوله تع قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا لان

لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى البعث الذي ضمنه قوله اني رسول الله وهذا ما اشار
اليه الملص بقوله لانه على اعتبار تضمين البعث البعثة تلازم الرسالة وصف البعثة
الى الخلق بالدعوة الى الحق لا يتم الانبياء كلهم بل مخصوص بالرسل منهم وقد افصح
عن هذا الامام القرطبي في تفسير قوله تع ولقد اتينا داود وسليمان علما حيث قال
وكل نبي جاء بعد موسى ع م ممن بعث وممن لم يبعث فانما كان بشريعة موسى ع م الى ان
بعث المسيح ع م فنسخها فلا وجه لما قيل قائل القاضي عضد الدين في ديباجة المواقف
وبعث اليهم الانبياء والرسل لان مبناه على عموم البعثة لعامة الانبياء ع م
فائدة تعلق الجار في قوله تع وارسلناك للناس رسولا من سورة النساء بالفعل
لا الحال يعني قوله رسولا لما في تقديمه من ايهام التخصيص يعني تخصيص رسالته ع م
للناس وهو لا يصح لان رسالته عامة للثقلين ومن لم يتنبه لهذا يعني صاحب
الكشف والكشاف ومن حذى حذوه ممن جوز ذلك اي تعلق الجار بالحال فائده قال
في شرح مختصر ابن الحاجب قد يلزم بعض الاسماء الحالية نحو كافة وقاطبة ولا تقع
ولا يقع كافة في كلام من لا يوثق بعربيته مضافة وغير حال وخطؤا فيه لكنه قد اخطأ لانها
وقعت مضافة وغير حال في كلام العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة النمل
الكشف ويجوز ان يراد بحقيقة الابصار كل ناظر فيها من كافة اولي العقل وهو امام
العربية يستشهد بتراكيبه فائدة اخرى كافة منقول عن معناه الاصلي الذي خلع التانيث
باعتباره فانها في الاصل فاعل من الكف بمعنى المنع ثم نقل الى معنى كل وجميع فلا عبرة
تانيثها بعد النقل لكونها بمنزلة سائر اجزائها قال ابو حيان ان التاء في كافة وان
كان اصلها التانيث لكنها ليست فيها اذا كانت حالا للتانيث بل صار هذا نقلا محضا الى
معنى كل وجميع كما صار قاطبة وعامة اذا كان حالا نقلا محضا الى معنى كل وجميع
فان قلت قام الناس قاطبة او كافة فلا يدل شيء من هذه الالفاظ على التانيث
كما لا يدل كل ولا جميع كذا والذات قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة آل عمران ان
الذات في الاصل مؤنث ذو وقد قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت مجرى
الاسماء المستقلة بمعنى نفس الشيء وحقيقته واجريت تأنيثها مجرى الاصلية فقالوا في النسبة
ذاتي بالتاء وجوزوا اطلاقها على الله تع مع امتناع مثل علامة لوجود التاء

تتمة

فلامانع من جهة التانيث انما قال من جهة التاء لان فيها ما نعا من جهة المعنى لما عرفت
ان معناها معنى كل وجميع لا معنى كافية في كافة فكونها حالا عن الكاف في ارسلناك
في قوله تع وما ارسلناك الا الناس كافة وبهذا التفصيل تبين وجه الخلل فيما نقل فالم
صاحب الكشاف ذكره في تفسير قوله تع يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة ويجوز
ان يكون كافة حالا من السلم لانها تونث كما تونث الحرب قال الشاعر السلم تاخذ
منها ما رضيت به والحرب يكفيك من انفاسها جرع فان مبناه الغفلة عن ان كافة
قد نقلت عن معناها الاصلي الذي دخلها التانيث باعتباره وانسلخ عنها ذلك
الوصف فريده كرر لفظ اطيعوا يعني في قوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول تعظيما لامر الرسول ولهذا اي ولكون التكرار المذكور للتعظيم ترك
في قوله تع واولي الامر منكم فرقا بين المطاعين فلا حاجة اليه عند عدم ذكر
ثانيهما وهو اولي الامر فلذلك اي لكون التكرار المذكور لمجموع التعظيم والفرق ترك
التكرار في قوله تع اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الاية وقوله تع اطيعوا الله
ورسوله ولا تنازعوا الفقه لبعض الباعث وهو الفرق المذكور وانما قال منكم لظهور
لوجه الرخصة في المنازعة الاتي ذكرها ولما كان ايجاب الطاعة للامراء مبنيا على امر
العدل وموافقة الحق خصوصا بقرينة التمهيد السابق بقوله تع واذا حكمتم بين
الناس ان تحكموا بالعدل رتب عليه قوله فان تنازعتم في امر من امور الدين او امور
الدنيا اي فان تنازعتم واولوا الامر منكم في شي فهيه دلالة على ان طاعة الامراء انما تجب
اذا وافقوا الحق واما اذا خالفوه فلا طاعة لهم قال النبي عم لا طاعة لمخلوق في معصية
الخالق والمراد من الرد الى الله تع في قوله تع فردوه الى الله ورسوله الرد الى
كتابه ومن الرد الى الرسول الرد الى السنة قولية كانت او فعلية او تقريرية و
هذا اي الرد الى السنة عام على الوجه المذكور يشمل حالتي حيوته ومماته ومن قال الفاضل
هو الامام البيضاوي في تفسير الرد الى الرسول بالسوال عنه في زمانه والمراجعة الى
سنته بعده لم يصب في تفصيله وتخصيصه لان المراجعة اليه عليه السلام في زمانه لا تلزم ان يكون
بالسوال عنه لان فعله وتقريره حجة في زمانه ايضا فايده لما اوجب الشرع في كل متنازع
فيه الرد الى الكتاب والسنة وهذا العموم مستفاد من ابهام شي وتنكيره ولا خفاء في

انه لا يوجد في كل حادثة نص ظاهر من الكتاب والسنة تضمن الايجاب المذكور الامر بالنظر
في موجبات النصوص الواردة في الكتاب والسنة والعمل بمدلولاته ومقتضياته فالاية
المذكورة حجة على منكري القياس من اصحاب الظواهر لا لهم كما توهموه قال الامام النسفي
في تفسيره واستدل به منكروا القياس قالوا انه تع اوجب رد المختلف فيه الى الكتاب
والسنة دون القياس واجيب بان رد المختلف فيه الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء
عليه وهو القياس ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين الاجتهاد والقياس والا
فالرد المذكور قد يكون بالاجتهاد لا بطريق القياس وهذا واضح عند من له ادنى درجة
فايده لما امرنا الشرع بالرد والاجتهاد بقوله فردوه الى الله والرسول وشرطه
اي فيما امر بالتنازع حيث قال فان تنازعتم ورتب عليه الرد المذكور دل ذلك على انه
لا رخصة للراي والاجتهاد عند انعقاد الاجماع والا لكان اعتبار الشرط المذكور
ولا وجه له في كلام بليغ فكيف في الكلام المعجز ففي النص المذكور دلالة على حجية الاجماع وعدم
جواز مخالفته فالاية المذكورة جامعة للاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهذا من لطائف الاسرار المستخرجة بدقايق الانظار فريده الاجتهاد وهو في اللغة استفراغ
الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال
اجتهد في حمل الخردلة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي اعم
من القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كذا قالوا
ويشكل هذا بدلالة النص الاجتهادية كالتي تمسك بها الامامان في ايجاب الحد في اللواطة
مطلقا لان الاجتهاد قد يكون في مورد النص كالاجتهاد في قوله عم المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا فان الشافعي حمل التفرق على تفرق الابدان فاثبت خيار المجلس وابو حنيفة حمله على
تفرق الاقوال ولم يثبته والقياس على ما ظهر من حده المذكور انفا شرطه فقد النص
فلا يكون في مورده فثبت ان الاجتهاد يوجد بدونه ولا بد له اي للقياس حيث شرط
فيه ان لا تدرك علته بمجرد اللغة من الاجتهاد فثبت ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد
فظهر ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا اي الفرق المذكور بين القياس
والاجتهاد مع وضوحه عند من له ادنى دربة في فن الاصول قد اشتبه على بعض المتمذهبين
الخائضين في الاصول اراد به صاحب فصول البدايع حيث قال في شرح الفرايض لسراج الدين ان

قول المجتهد عين القياس والفاضل التفتازاني مع وقوفه على الفرق المذكور بينهما حيث
قال في اوايل الركن الرابع من التلويح الاجتهاد قد يكون بغير القياس كالاستنباط
من النصوص الخفية الدلالة اقر بكلامه في بيان توقف الفقه على وجه الصحيح عن الغفلة عن
الفرق المذكور حيث قال قوله يعني قول صاحب التوضيح مع ملكة الاستنباط اي العلم بادلة
يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام وانما قال الصحيح
عن الغفلة لان جميع الواقف عليه اي على الفرق المذكور ان يقول كونه مقرونا بملكة
استنباط الفروع الاجتهادية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها
وقول صاحب التوضيح وعلم المسائل الاجتهادية يشترط المسائل الفقهية للدور العصح
ايضا عن الغفلة عن الفرق المذكور فانه لو كان واقفا عليه لقال لا المسائل الاجتهادية
للدور ومن الغافلين عن الفرق المذكور الامام البيضاوي وعلى ما نبهت عليه في كلام
حيث قال في الفائدة المذكورة قبيل هذا ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين القياس
والاجتهاد **فريدة** الفجر فجران صادق وهو البياض الذي يستطير اي ينتشر في الافق
وكاذب وهو البياض الذي يبدو طولا كذنب السرحان اولا يرى نور الشمس يرى فوق
الافق كخط مستقيم ويكون ما يقرب من الافق بعده مظلما فلذلك كان يسمى في لسانهم الصبح
الاول والصبح الكاذب اما تسميته بالاول فظاهر واما تسميته بالكاذب فلكون الافق مظلما
اي لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير بما يلي الشمس دون ما يبعد منها لانه يستنير
ثم يعقبه الظلام كما هو السابق لا البعض او تمام الانام والمشتهر في السنة العوام وبه اخذ
صاحب الهداية من غير تامل في المقام ووقت الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس
لقوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم زيادة قوله لكم للدلالة على ان التبين المعتبر
هو التبين لمكان الصائم وفيه اشارة الى الفرق بين هذا الحكم وحكم وجوب الصيام
بطلوع الهلال مفصحا بالاعتبار لاختلاف المطالع في الاول دون الثاني لعدم الحرج فيه
بخلاف الاول فتامل فيه للخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام فان
قلت اليس كلمة ثم للتراخي ولا تراخي لابتداء الصوم عن طلوع الفجر قلت بلى ولذلك اخر اتمام
الصيام دون الشروع فيه فافهم سر الكلام ومن هنا تبين انه لا دلالة في النص المذكور
على جواز تاخير النية عن الفجر كما زعمه من قال ومن قوله تعالى كلوا واشربوا الى قوله ثم

التصحيح الفقه التقدير وان شرعية
تقدير النفع بالجهل في الحكم والعلة
منار

اتموا الصيام فقد اباح الاكل الى طلوع الفجر ثم امر بالصيام بعده وثم للتراخي فتصير
العزيمة بعد الفجر لا محالة والخيطان بياض النهار وسواد الليل شبه اول ما يبدو من نور
الفجر المعترض في الافق بالخيط الابيض وما يمتد معه من غبش الليل بالخيط الاسود قال الشاعر
الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق والخيط الاسود جنح الليل مكتوم وقوله من الفجر بيان للخيط
الابيض عبارة وللخيط الاسود دلالة لان بيان احدهما في حكم بيان الثاني فمن نظر
الى خصوص العبارة كصاحب الكشاف والقاضي البيضاوي قال اكتفى ببيان الاول
عن بيان الثاني لدلالته ومن نظر الى عموم الدلالة كصاحب المفتاح قال تبيينا بقوله من
الفجر ومنعهم من وقوع الريب صاحب الكشف وقال ان الفجر عبارة عن مجموع الخيطين
كقول الطائي يعني ابا تمام وازرق الفجر يبدو قبل ابيضه تمامه واول الغيث رش ثم
ينسكب فيكون بيانا لهما وقد يكون وقت التبين عبارة عن الفجر الصادق على الاول في
الخيط اشارة اليه ولولا ذلك لنقض بحديث المثبت في الصحيح وهو قوله عم انما هو سواد
الليل وبياض النهار لكان ما ذكره صاحب الكشف وجها وجيها قال الامام
وتفسير رسول الله صلعم بقوله انما هو سواد الليل وبياض النهار الفيصل في ذلك اذ روي
انه حدث عدي بن حاتم رضه انه قال قلت يا رسول الله ما الخيط الابيض من الاسود
اهما الخيطان قال انك لعريض القفا ان ابصرت الخيطين ثم قال لا بل هو سواد الليل
وبياض النهار اخرجه البخاري واما من قال القائل صاحب العناية في شرح الهداية اولى
كلامه والخيطان بياض النهار وسواد الليل يعني ان الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر
الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب وذنب السرحان شبههما بخيطين ابيض
واسود واكتفى ببيان الخيط بقوله من الفجر عن بيان الاسود لان البيان في احدهما
بيان في الاخر الى هنا كلامه فقد خبط في قوله ما يمتد معه من غبش الليل وهو الفجر المستطيل
خبطا فاحشا لان ذلك الفجر ايضا بياض يبدو وكذنب السرحان وما شبه بالخيط الاسود
من غبش الليل انما هو سواد من الظلام وايضا يحتاج تقدير ان يراد بالخيط الاسود
الفجر المستطيل يكون قوله من الفجر بيانا لهما لا لاحدهما ببعض كلامه يناقض بعضا **فايدة**
رجل اصبح في شهر رمضان جنبا فصومه تام الا على قول بعض اصحاب الحديث يعتمد ومنهم

بتفسيره

حديث ابي هريرة رضه من اصبح جنبا فلا صيام له ومحمد ورب الكعبة قاله القول له تع فالان
باشروهن الى قوله حتى يتبين واذا كانت المباشرة في اخر جزء من اجزاء الليل مباحا كان
تكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد امر الله تع باتمام الصوم كذا قال الامام شمس الائمة السرخسي
في مبسوطه وفيه نظر اذ لا صحة لمبنى الاستدلال المذكور وهو تحقق المنافاة بين اباحة المباشرة
الى اخر جزء من اجزاء الليل ووجوب الاغتسال في بعض اجزائه يعني ان الاستدلال المذكور
مبناه على تحقق المنافاة بين الامرين المذكورين ولا صحة لذلك المبنى كيف وقد تحقق
الجمع بين تلك الاباحة وايجاب الصلوة في بعض اجزائه ولا صحة لها اي الصلوة بدون الاغتسال
ولو كان ايجابه اي ايجاب الاغتسال في بعض اجزائه منافيا لتلك الاباحة لكان ايجابها
اي ايجاب الصلوة فيه اي في بعض اجزائه منافيا لها اي لتلك الاباحة ضرورة ان المنافي
لما لا بد للشيء منه منافٍ لذلك الشيء واذا لم يكن هذا منافيا لها لا يكون ذلك ايضا منافيا لها
والتحقيق ان الاباحة لا يلزمها عدم الاثم مطلقا فان ذلك قد يتخلف عنها كما يتخلف الاثم
عن الحرمة وذلك ان اللازم للاباحة عدم ترتب الاثم على الفعل الموصوف بها لا المنافاة له
حتى لا يقارنه ولو بسبب اخر فلا دلالة فيما ذكر على عدم وجوب الغسل قبل النهار لان موجب
الوجوب الاثم عند المباشرة في اخر جزء من اجزاء الليل لكن لا يلزم ان يكون بها حتى يجوز
ان يكون بما يقارنها من ترك الغسل الواجب قبل النهار فافهم فائدة فيه تسليم اشارة الى
المنع الذي قدمناه ان الاباحة لا تجامع الحرمة لكن الرخصة تجامعها كما في اكراه على اجراء
كلمة الكفر على لسانه فان الرخصة في ذلك حرمته غير منكشفة على ما تحقق في موضعه فيجوز ان
يكون المباشرة في اخر جزء من اجزاء الليل بطريق الرخصة لا بطريق الاباحة ولما انجر الكلام
يقال ليس ادنى درجات الامر الاباحة تدارك بقوله وموجبا لما ان اشار الى ان الدرجات
ثلث عند القوم ثلث درجات درجة الوجوب ودرجة الندب ودرجة الاباحة يطلق الرخصة تشتمل
للرخصة التي تنكشف معها الحرمة وللرخصة التي تنكشف معها الحرمة لا الاباحة فانها من حرمة
القسم الاخير من الرخصة وهذا من الدقائق التي لا توجد في بطون الاوراق ولا يتنبهها
الا الحذاق والقوم لغفولهم عن هذا التفصيل قالوا ادنى درجات الامر الاباحة وقد بينت
فيما تقدم على درجات الرخصة التي لا تنكشف معها الحرمة والرجحان في جانب الحرمة كما في الاكراه
على اجراء كلمة الكفر على لسانه وفوقها الرخصة التي لا تنكشف معها الحرمة ولا رجحان في جانب

جانب الحرمة وهي الاباحة تتمة قد تبين مما قدمناه من ان الامر كما يجامع الحرمة ان
الامر يجوز ان يجامع الكراهة لانها دون الحرمة وما يجامع القوي يجامع الضعيف بطريق الاولى
فما اشتهر فيما بينهم من ان اثبات الكراهة للشيء مع الامر به غير مستقيم قال صاحب الغاية
في شرح قول صاحب الهداية وحين يضيق للغروب حتى تغرب وان التاخير اليه يعني تاخير صلوة
العصر الى هذا الوقت مكروه قالوا واما الفعل فغير مكروه لانه مامور بالفعل ولا يستقيم
اثبات الكراهة للشيء مع الامر به اثر النظر المستقيم فريدة الاصل في الاستثناء الاتصال
اعلم ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند
تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما في عرف اهل النحو وهذا ظاهر وان خفي على
صاحب التوضيح حيث قال ان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما يسمى المنقطع استثناء بطريق
المجاز وشرط دخول المستثنى في المستثنى منه عند المتكلم انما قال عند المتكلم لا دخوله
في الواقع فلا ذم سواء كان في اعتقاده كما اذا قال الحكيم القديم لا يحتاج الا الغير الا
اذا كان ممكنا او في اعتباره وان لم يكن معتقدا به كما اذا قال من يعلم ان ابليس ليس
من جنس الملك سجد الملائكة الا ابليس على اعتبار دخوله فيها تغليب الاكثر لما شان فائدة
الابهام في مثل هذا المقام للدلالة على زيادة خطر كثير بل عن التحقيق منزل المحتمل ايضا والحق المقام
وذلك قد يكون في مقام المدح كما في قول النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتائب فانه اخرج قوله ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب
فيهم وذلك المعنى لا يحتمل ان يكون عيبا لانه اثر كمال الشجاعة الا انه نزله منزلة العيب مبالغة
في نفي جنس العيب عنهم فكانه يقول وجود العيب فيهم على تقدير ان يكون ما هو محض الشجاعة
عيبا لكن هذا محال فلا يثبت الا على تقدير المحال يكون محالا لا محالة وقد يكون في مقام
الوعيد كما في قوله تع فبشرهم بعذاب اليم نفي البشارة على سبيل المبالغة يعني لا بشارة
في حقهم على تقدير ان يكون العذاب الاليم صالحا لان يبشر به وذلك محال والمعلق بالمحال
محال ومن لم يتنبه لهذا الاعتبار اللطيف زعم انه من قبيل الاستعارة التهكمية ولم
يدر ان التهكم والسخرية لا يناسب كلام الله تع وقد يكون في مقام الافتاط الكلي كما في قوله
الا ما قد سلف فان المستثنى على نكح الاباء وما قد سلف وهذا الاستثناء لا يكون الا على تقدير ان يكون
نكاح ما قد سلف لكنه تع يجوز جواز نكاح ما نكح الاباء محالا فهو ابراز الممكن في معرض المحال

مبالغة في نفي اباحته وقطع الرجاء الرخصة فيه ومنه قوله تعالى الا الموتة الاولى فانه نزل غير المحتمل ايضا منزل المحتمل ايضا لحق المبالغة في نفي الاحتمال وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما وقوله عليه السلام انا افصح العرب بيد اني من قريش من هذا القبيل فان قوله انا افصح معنى فصاحتي في غاية ما يتوقع من العرب لا قصور فيها اصلا فقوله بيد اني استثناء منه بتنزيل ما يقوى الفصاحة منزلة ما يضعفها مبالغة في نفي ذلك الاحتمال على الوجه الذي مر تفصيله

فريدة الاستثناء نوعان وضعي وهو ما يكون باداته وعرفي وهو التعليق بمشية الله فانه ليس باستثناء في الوضع لانعدام اداته فان الموجود فيه كلمة الشرط الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله تعالى والمعنى اللغوي للاستثناء وهو المنع والصرف يتناول هذا النوع ايضا وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول انما يسمى به لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما يسمى به لان الكلام يتعطل به والحق ان استثناء التعطيل عبارة عما في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق الاستثناء المستغرق باطل اذا كان بلفظه نحو نسائي طوالق الا نسائي وباعم منه نحو عبيدي احرار الا مماليكي وغير باطل اذا كان باخص منه في المفهوم وان كان يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق

فريدة قال صاحب الكشاف في سورة الاعراف الاناسي اسم جمع غير مكسر بدليل عود الضمير المفرد اليه وتصغيره على لفظه نحو رخال اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضان وثناء وتوام وهو المولود مع قرينه واخوات لها قال الفاضل التفتازاني في شرحه للكشاف نقلا عن الصحاح سمعنا كلاما عربيا ثمان من جمع وهي في الوزن فعال قرباب اسم جمع ربى وهي الشاة الحديثة العهد بالنتاج وفرار اسم جمع فرير وهو ولد البقرة الوحشية وتوام وثنار وعراق اسم جمع عرق وهو العظم الذي عليه بقية من اللحم ورخال وظؤار جمع ظئر وبساط جمع بسط هكذا فيما يقال انتهى كلامه وكانه غفل عن الرعاء في سورة القصص من الكشاف والرعاء اسم جمع كالرخال والثناء وعن فرار قال الفاضل التفتازاني في سورة الانعام وفرار وفرادا بالضم جمع فرد كرخال جمع رخل وعن رذال قال الجوهري قال انه جمع رذل فريدة اذا قصد

قصدا الاخبار عن تساوي الوصفين يفصل بينهما باداة الجمع وهي الواو ان ذكر اسمين مثلا يقال سواء مدحه وذمه ولا يقال سواء مدحه او ذمه ولذلك قيل ان قولهم سواء كسر رغيفه او كسر اسنانه بمعنى الواو ذكره الشريف فيما علق على حاشية شرح الفرائض ويفصل بينهما باداة الفرق وهي او وان ذكر فعلين مثلا يقال سواء مدح او ذم ولا يقال سواء مدح وذم قال الجوهري في الصحاح والاسم السواء يقال سواء علي قمت او قعدت ومنه قوله تعالى سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم ومن هنا ظهر ان على تقدير سوى فلا يقصد به معنى الفرق كما توهم وفي الكشاف كانه قيل ان الذين كفروا مستوى عليهم انذارك وعدمه على وفق ما ذكرنا من انها اذا ذكر اسمين فينبغي ان يفصل بينهما باداة الجمع دون الفرق فقول صاحب التلويح في بحث المجاز سواء جعل باطلا او غيره غلط وفي القاعدة المذكورة هي وهم ان او هنا بمعنى الواو فقد وهم

فريدة اذا قصد والتفخيم يكررون العلم واسم الجنس قال الامام المرزوقي في شرح قول الحماسة لما رايت الشيب لاح بياضه بمفرق راسي قلت للشيب مرحبا كان الواجب ان يقول قلت له مرحبا ولكنهم يكررون الاعلام واسماء الاجناس كثيرا والقصد بالتكرير التفخيم على عن الحكم اذ قال كان الاستاذ ابو الفضل يختار من شعر ابي ابن الرومي وينقط على ما يختار فدفع الي القصيدة التي اولها اتحت ضلوعي جمرة تتوقد وقال تاملها فتاملتها فكان قد ترك خير بيت فيها وهو بجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مغمد فقلت لم ترك الاستاذ هذا البيت فقال لعل القلم تجاوزه قال ثم رآني من بعد فاعتذر بعذر كان شرا من تركه قال انما تركته لانه اعاد السيف اربع مرات قال لو لم يعده اربع مرات فقال بجهل كجهل السيف وهو منتضى وحلم كحلم السيف وهو مغمد لفسد البيت لان الشعر ولكن لم يكن يشكره ينفض قال الشيخ في دلائل الاعجاز والامر كما قال القاضي والسبب في ذلك ما ذكره الجاحظ من ان الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الايضاح والكشف ولذلك كان لاعادة اللفظ في قوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله قل هو الله احد الله الصمد عمل لم يكن مع تركها والاكتفاء بالكناية وان شئت شاهدا لما ذكر فتامل قوله تعالى يعلمون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب فريدة قد اشتهر فيما بينهم من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه وصرح بذلك صدر

الا فاكل في قرام السقط حيث قال الضمير في تفاطها للمضاف اليه وهو الغمام مع ان من حق
الضمير ان ينصرف الى المضاف اليه ونظيره قول ابي الطيب افاكل الناس اغراض لذا الزمن
يخلو من الهم اخلاهم من الفطن الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس
وقد سبقه اليه الشيخ عبد القاهر الجرجاني حيث قال في دلائل الاعجاز انك اذا حدثت عن
اسم مضاف ثم اردت ان تذكر المضاف اليه فان البلاغة تقتضي ان تذكره باسمه الظاهر ولا
تضمره ثم قال تفسير هذا ان الذي هو الحسن ان تقول جاءني غلام زيد وزيد ويقبح ان تقول
جاءني غلام زيد وهو ثم قال وقد يرى في بادي الراي ان ذلك من اجل اللبس وانك
اذا قلت جاءني غلام زيد وهو كان الذي يقع في نفس السامع ان الضمير للغلام وانك
على ان تجي له بخبر الا انه ليس من حيث ان تقول جاءني غلام زيد وهو تجد الاستنكار
وهو النفس مع انه لا لبس مثل الذي وجدناه وكانهما غفلا عن قوله تع في سورة السبا
ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون فان فيه عاد الضمير الى
المضاف اليه مع صحة عوده على المضاف كما في قوله في سورة السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار
الذي كنتم به تكذبون وهذا كالنص في التسوية بين العودين من جهة الفصاحة لان الكلام
واحد ولو كان لاحد العودين مزية على الاخر لما عدل عنه الى الاخر بلا باعث وبهذا
اندفع ما زعمه الصغاني حيث قال في شرح مغني اللبيب في موضع من كلام الشيخ ابي
عمرو عاد فيه ضمير على المضاف اليه فقال شخص متشدق بجادة النحويين يقولون لا يعود الضمير
على المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور من غير تلعثم قال الله تع كمثل الحمار يحمل
اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقله
هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى
وتمام الكلام في هذا المقام مذكور في بعض رسائلنا في المسائل المشهورة بين الانام
على خلاف ما هو الحق فايده الاستثناء كما يكون عن المنطوق وهو الاصل الشايع كذلك
يكون عن المفهوم وذلك نادر في الكلام فلا يتنبه له الا الافراد من ذوي الافهام كما في
قوله عم اذا مات ابن آدم انقطع عنه عمله منطوقا لا يناسبه الاستثناء المذكور في قوله الا
عن ثلث صدقة جارية وعلم نافع وولد صالح يدعو له انما المناسب لمفهوم ما ذكر
وهو ان ابن آدم ينقطع عن عمله فايده العطف كما يكون على اللفظ وذلك شايع كذلك يكون

الزاعم هو الدماميني والمولى المؤلف لم يوفق بينهما
داود زاده

يكون على المعنى وذلك ايضا شايع كما في قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم
لتولوا وهم معرضون وذلك ان المعطوف عليه بمعنى قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم
في معنى ولا خير فيهم فعطف عليه قوله ولو اسمعهم لتولوا ولا اعتبار بهذا المعنى فاتهم بهذا
الاعتبار الدقيق فايده الحرام قد ينقلب واجبا وذلك مشهور في كتب الاصول و
الفروع كاكل الميتة وشرب الخمر في حالة الاضطرار الا اذا كان ذلك الحرام مما لا ينكشف
حرمته اصلا فانه لا ينقلب واجبا بل نقول لا ينقلب اصلا واجبا كان او مستحبا او مباحا
كاجراء كلمة الكفر على اللسان في حالة الاكراه بالقتل فانه يرخص فيه في تلك الحالة وهو باق
على حرمته وبالعكس اي قد ينقلب الواجب حراما وذلك نادر غير ظاهر ولذلك لا يوجد في
بطون الدفاتر كالنهي عن المنكر اذا علم انه يؤدي الى زيادة الشر ذكره العلامة
الزمخشري وغيره في قوله تع ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم
قال فان قلت سب الالهة حق وطاعة فكيف صح النهي عنه وانما صح النهي عن المعاصي قلت
رب طاعة علم انها تكون مفسدة فتخرج عن ان تكون طاعة فيجب النهي عنها لانها معصية
لا لانها طاعة كالنهي عن المنكر الذي هو من اجل الطاعات فاذا علم انه يؤدي الى زيادة
الشر انقلب معصية ووجب النهي عن ذلك النهي كما يجب النهي عن المنكر ومنهم من قال
القائل ابو منصور الماتريدي ذلك الانقلاب في المباح قال صاحب التيسير في تفسير الاية
المذكورة قال الامام ابو منصور كيف نهانا عن سب من يستحق بالسب لئلا يسب من لا
يستحق وقد امرنا بقتالهم واذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر وكذا امر
النبي عم بتبليغ الوحي والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه قيل ان السب لا ولكن مباح
غير مفروض وقتالهم فرض وكذا التبليغ وما كان مباحا فانه ينهى عما يتولد منه ويحدث
منه وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد منه وعلى هذا تقع الوقف لا يجوز فيمن قطع يد قاطع
يده قصاصا فمات منه فانه يضمن الدية لان استيفاءه حق مباح فاخذنا بالمتولد منه
والامام اذا قطع يد السارق فانه لم يضمن لانه فرض عليه فلم نؤاخذه بالمتولد منه الى هنا
كلامه وقد عرفت انه اي الانقلاب المذكور غير مخصوص بالمباح بل يعم المستحب والواجب النهي عنه
النحويين صيغة لا تفعل حتى كان على الشيخ كقولك لا تقعد عن الطلب وزجرا عنه كقولك
لا تشرب الخمر وفي نظر اهل البرهان ما يقتضي الزجر عن الشيء سواء كان بصيغة نحو لا تفعل

فائدة

كقولك اسكت او الفعل كقولك لا تنطق وذلك اى الاختلاف المذكور لان نظر النحوى الى جانب اللفظ ونظر اللغوى الى جانب المعنى **فائدة** الفرق بين سمعت حديثه وسمعته انه الاول يفيد الادراك ذكره العلامة الزمخشرى فى تفسير سورة الصافات من الكشاف وهذا اصح فى ان التضمين ليس من باب الاضمار كما سبق الى وهم الفاضل الجلبى وليس فيه تجوز من الجمع بين الحقيقة والمجاز كما هو المتبادر الى الاوهام لان القصد فيه الى المجموع المعتبر مرتبا احدهما بالاخر لا الى كل منهما منفردا عن الاخر كما فى مظان الجمع بين الحقيقة والمجاز فتدبر **فائدة** التقييد بعض بقوله بايديهم فى قوله تعالى بايديهم لقطع المجاز فى الاسناد فههنا اذا كان الايدى بمعنى الانفس او لتعيين المراد من المسند هذا على تقدير ان يكون معنى يكتبون الخط فان الكتابة قد تطلق على الاملاء وقد تطلق على الانشاء **فريدة** قوله تعالى بغير علم فى قوله تعالى ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم حال من المفعول والتقييد به لانهم معذورون حيث قلدوا العلماء وكان التقليد واجبا عليهم فكان وزر اعمالهم فيما قلدوا فيه على المقلدين ففيه نوع دلالة على ان التقليد من جملة الادلة الشرعية واما الذين يضلون بطريق الخدعة فليسوا بمعذورين فوزر ضلالهم على انفسهم واما على المخادعين وزر الخدعة فافهم جدا فانه قد خفى على الناظرين فى هذا الكلام **فريدة** فرعون وقيصر وخاقان وكذا كسرى ونحوه لانهما لا ينصرفان وليسا من اعلام الجنس للجمعية يقال فراعنة وقياصرة وعلم الجنس للجمعية لا للجمع فلا بد من القول بوضع خاص فى كل منهما لكل من يطلق عليه **فريدة** لعلك تزعم ان انه تعالى دخلا فى الانساء حيث تشتبه عليك وجه قوله تعالى وما انسانيه الا الشيطان حيث حصر فيه الانساء على الشيطان فاعلم ان دخله فى خلق النسيان واما الانساء بمعنى التسبب والفعل غير المخلوق ونسبة الاول الى العبد لا يشاركه فيها احد تعالى كما ان نسبة الثانى الى انه تعالى لا يشاركه فيها العبد عند اهل الحق فيتضح عن هذا التقرير يعنى اهل السنة والجماعة واصحاب الاعتزال فى نسبة الافعال الى العباد مع اختلافهم فى نسبة خلقها اليه ولولا ان احدهما غير الاخر لما تمشى هذا فتدبر **فائدة** ما قدم لفظا لاجل النظم وقد يعتبر موخرا فى المعنى كالتعقيب المستفاد من الفاء الداخل على صيغة الامر فى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وكالتعقيب المستفاد من الفاء الداخل على قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فانه غير فى الاعتبار عن مدلول الصيغة لان المراد طلب التعقيب لا تعقيب الطلب كما سبق الى وهم

من قال ان الدال على الوجوب فى نص الوضوء ليس الا الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهومه الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة وهو لا يستلزم وجوب تعقيبه عنه فافهم فانه سر دقيق لدقته وغموضه ذهب على القائل المذكور **فريدة** اذا بلغ الطلاق غايته وهى الثالثة فى الحرة والثانية فى الامة لا تحل له لا بالنكاح ولا بملك اليمين حتى تنكح زوجا غيره لم يقل حتى تعتد ثم تنكح زوجا غيره لان الحرمة الغليظة قد تثبت قبل الدخول والخلوة فلا يجب العدة بل حاجة انما قيده بالنكاح لان الزوجية المطلقة المنصوص عليها انما تثبت به ويدخل بها ثم يفارقها لم يقل ثم يطلقها كما قال صاحب الهداية وغيره لان الشرط مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق او بموت زوجها وتتم عدتها لا بد من انقضاء عدتها ايضا فى ثبوت الحل للزوج الاول والقوم قد جعلوا هذا الشرط اما شرط النكاح فبنص الكتاب وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وهذا القيد تعينا الاول بثبوت تلك الحرمة فان اداة الجزاء لا تدل على التعقيب على ما بين فى موضعه فلولا التعيين المذكور لاحتمل ان لا تثبت الحرمة الغليظة ما دامت فى العدة حتى تنكح النكاح بمعنى ينسب الى كل من الزوجين زوجا غيره فان قلت اليس الحرمة باقية الى انقضاء العدة قلت بلى بل تنتهى الحرمة الغليظة عند النكاح وتظهر حرمة اخرى وهى اثر نكاح الغير والعدة اثر ذلك وهذا الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاحتيج فيها الى اشتراط انقضاء العدة واما ثبوت شرط الدخول فبقوله عم لا تحلى للاول حتى تذوقى عسيلته الحديث اشار بلفظ الذوق الى انه يكتفى بمجرد الايلاج ولا يشترط الانزال وبالتصغير فى لفظ عسيلة الى ان قدرا منها يكفى فى الحل فلا يشترط ايلاج مجموع الذكر بل يكفى ايلاج بعضه وهو قدر الحشفة لان ما دونها ليس بايلاج وهو حديث مشهور تلقته الامة بالقبول ولا خلاف لاحد من المجتهدين فيه سوى سعيد بن المسيب وانما قلنا لاحد من المجتهدين كيلا يرد النقض على حصر المستثنى ببشر المريسى وداود الظاهرى وقوله غير معتبر حتى لو قضى القاضى لا ينفذ قضاؤه فيجوز تفريع على قول المشهور ان يزاد به على نص الكتاب واما لزوم الزيادة عليه لانه خلو عن الشرط المذكور فهذا اذا حمل النكاح على العقد كما هو الظاهر اما اذا حمل على الوطى فلا يلزم الزيادة المذكورة لا يقال اسناده الى المراة يابى عن الحمل على الوطى الا انه يجوز التجوز فى الاسناد ولانه قبيح لا يناسب فصاحة القران بل هو

عصام الدين فى شرح الهداية

التصغير

صحيح لان ههنا اسنادين احدهما اسناد الفعل الى المراة وهو مساغ باعتبار ان التمكين
من الوطئ من جهتها والثاني اسناد الافعال الى الرجل ولا مساغ لهذا التجوز لما لا يخفى
بل لانه يجوز ان يكون على القلب كقولنا ادخلت الخاتم في الاصبع والقلنسوة في الراس او
بعد الف بواحد والاصل حتى تنكح زوجا اخر وبنى لزوم هذه الزيادة ان حتى تدل على
ثبوت الحل بعد التزوج بزوج اخر بطريق المنطوق ضرورة انها تدل بعبارة اعتبار وضعها
في اللغة لانتهاء الغاية على انتهاء حكم الحرمة الغليظة عند التزوج بزوج اخر الا انه يظهر
في حرمة اخرى وهي حرمة نكاح الغير وتلك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل الدخول
ويلزمه اي يلزم الانتهاء المذكور ان يحل لزوجها الاول اذا طلقها الزوج الثاني قبل الدخول
بها واما يلزم ان لا ينتهي الحرمة الغليظة بالتزوج بزوج اخر والدلالة على اللازم المتاخر
بطريق المنطوق وهي ههنا من قبيل الاشارة لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم صاحب
التلويح وعامة شراح الهداية انها اي الدلالة المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما
فهم انه لا يصلح مثبتا للحكم عند وجود نص مناف له لما تقرر في موضعه ان المفهوم عند القائلين
بحجيته ساقط في معارضة المنطوق لانه مشروط به فلا يلزم الزيادة على النص في الصورة
المذكورة لا ابتنائها على ما عرفت على ان حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت الحل عند
التزوج بزوج اخر **تتمة** قالوا اي قال المشايخ في كتب الاصول عند بيان المخلص عن
تعارض النصين من قبل المحل قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف يوجب الحل بعد
الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على الاقل انما لم نحمل على العكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصلت الطهارة
الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة
فاحتيج الى الاغتسال ليتاكد الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق المنطوق
لا بطريق المفهوم كما توهمه صاحب التلويح حيث قال فظاهر هذه العبارة يشعر بان الحل
مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه لانها لو كانت بطريق
المفهوم لسقطت في مقابلة منطوق حتى يطهرن بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبيل المحل
لانه فرع قيام التعارض بين النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب التلويح كما لم يصب في
عبارة الاشعار كذلك اخطاء في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى

انقضى بالطهر فنفى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عنه بعدم رفع الاية الحل لكنها
اياه تجوزا لما عرفت ان مبنى الحاجة الى المخلص المذكور على قيام التعارض بين النصين
حقيقة فان قلت اليست العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص
بعين ان دلالة قراءة التخفيف من قبيل الاشارة فلا تعارض قراءة التشديد لان دلالتها
من قبيل العبارة والعبارة راجحة على الاشارة قلت الاصل في النصوص الاعمال لا الاهمال
فلا يصار الى اسقاط احد النصين بالترجيح اي ترجيح الاخر عليه مع امكان التوفيق بينهما
والاعمال بهما **فائده** الاشارة الى حتى فيما ذكر من وجه الدلالة بطريق قال الفاضل عضد الدين
في شرح المختصر ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اخر وجوب الصوم عند غيبوبة
الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم يكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف
المنطوق وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة موجب العبارة فتكون من قبيل المنطوق
لا من قبيل المفهوم كما زعمه حيث قال قبل ذلك الكلام مفهوم الغاية اقوى من الشرط
فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي وعبد الجبار ومنعه البعض من
الفقهاء احتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان قول القائل وما ذكره في
منها ان قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ينفي وجوب الصوم في الليل عند عامة اصحابنا كما
في الميزان وكذا مسائل النص اذا اثبت حكما موقتا الى زمان معلوم بل يكون نفيا لذلك الحكم
بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده ام لا عند عامة اصحابنا في الفصول كلها انه لا يوجب
النفي وانما حكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات وغيره غير معمول عليه لان العمل الى
عمل اصحابنا بمدلول الغاية شائع وقد عرفت انه ليس من قبيل المفهوم ولذلك لم يذكر في
بحث مفهوم المخالفة من الاصوليين اصول فخر الاسلام البزدوي واصول شمس الائمة السرخسي
وتبعهما صاحب التوضيح تمسكوا اي تمسك اصحابنا بمسائل منها انهم قالوا يجوز بيع الحنطة في
سنبلها والباقلاء في قشره وكذا الارز والسمسم لما روي عن النبي عم انه نهى عن بيع النخل
حتى يزهي وعن بيع السنبل حتى يبيض ويامن العاهة ومبنى الاحتجاج به على ان حكم ما بعد
الغاية خلاف حكم ما قبلها وصاحب العناية لغفوله عن ان ما ذكر حكم المنطوق لا المفهوم
قال وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والاولى ان يستدل بقوله عم
نهى لان النهي يقتضي المشروعية ولم يدر ان النهي لا يقتضي الجواز والصحة بل الفساد في المشروع

المنطوق صح

في شرح الهداية صح

التي تعقبها انما هي باعتبار اصله فلا يتم به التقريب كما لا يخفى واما الجواب عن النظر المذكور
بان النهي مغيا بالابيضاض فلم يدخل ذلك تحت النفي وبقي داخلا في عمومات البيع
الدالة على الجواز فلا يجدي لان النظر على تقدير الاستدلال بالسنة المذكورة وكلام
القوم صريح فيه على تقدير ما ذكر حقهم ان يستدلوا بعمومات النصوص الدالة على جواز البيع

تتمة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس
والحديث مذكور في الصحيحين واستشكل بانه غيا الكراهة بالطلوع والغروب وحكم ما بعد
الغاية يخالف ما قبلها وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب
الى اداء المغرب والاشكال بهذا الوجه مذكور في الغاية شرح الهداية وحل ان الكراهة في
هذين الوقتين لحق الفرض وهي تستمر الى ابتداء الطلوع والغروب بظهور حاجب الشمس و
غيبته ثم ينقطع ويحدث كراهة اخرى حالة الطلوع مستمرة الى تمام الغروب ابتداء للغروب
وهذه الكراهة للتشبيه بعبدة الشمس لا لحق الفرض ولا اخفاء في ان حدوث هذه الكراهة
لا ينافي في انقطاع تلك الكراهة بموجب اداة الغاية مرعي واما من قال في حل الغاية
صاحب الغاية انه تشبث بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطا في كل من مقامي كلامه
اما في الاول فلما عرفت انه تشبث بمنطوق الغاية لا بمفهوم واما في الثاني فلما عرفت ايضا
انهم تمسكوا في مسائل وهذا دليل على ان العمل بموجبه لازم عندهم وجعلهما عنوانا
لان في الكلام الآتي ذكره زعما باطلا على ما اتفق عليه بان الله تعالى يجوز الشافعي السلم
الحال قياسا على المؤجل بالجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد عليه القياس
بانه بالنص وهو قوله عليه السلام من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم يدل
على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والتزاما ولا عبرة بالقياس
المغير لحكم النص الرد بهذا الوجه مذكور في التلويح ولا اخفاء في ان مدار الرد على ان
قوله عليه السلام الى اجل معلوم على اشتراط الاجل في السلم فيه تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم الغاية
وهذا ظاهر في الغاية كان من علية الوجوب قد يكون غير عين كما في الواجب على الكفاية

تعليقة التضمين على نحوين احدهما تضمين لفظ لفظا اخر وهو الذي ذكره
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت
كيف دخل حرف الجر على من المتضمنة بمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا ترى

الى قولك اعلى زيد مررت ولا تقول على ازيد مررت قلت ليس معنى التضمين ان
الاسم دل على معنيين معا معنى الاسم ومعنى الحرف وانما معناه ان الاصل امن فحذف
حرف الاستفهام واستمر الاستعمال على حذفه كما حذف من هل والاصل اهل قال ابل راونا
بسفح القاع ذي الاكم فاذا ادخلت حرف الجر على من فقدر الهمزة قبل حرف الجر في
ضميرك كانك تقول اعلى من تنزل الشياطين كقولك اعلى زيد مررت وثانيهما تضمين لفظ معنى
لفظ اخر وهو الذي ذكره الفاضل المذكور في سورة الكهف حيث قال يقال عداه
اذا جاوزه ومنه قولهم عدا طوره وجاءني القوم عدا زيدا وانما عدي بعن لتضمين
عدا معنى جاوز على في قولك نبت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به فان قلت اي غرض
في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك او ولا تعد عيناك عنهم قلت الغرض فيه اعطاء
مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى فذ الا ترى كيف رجع المعنى الى قولك ولا
تقتحم عيناك مجاوزتين الى غيرهم ونحوه قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي ولا تضموها
اليها آكلين لها انتهى فمن قصره على النحو الاول فقد قصر قال الفاضل التفتازاني في شرح
الكشاف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه وهو كثير في
كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فان قيل الفعل المذكور
ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل الاخر
فلا دلالة على معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه
الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الاخر بمعونة القرينة اللفظية فقولنا احمد اليك
فلانا معناه احمد منهيا اليك حمده وتقلب كفه على كذا معناه نادما على كذا والظاهر
من كلامه انه غافل عن النحو الثاني من التضمين وقال الفاضل الجرجاني في تعليقه على الكشاف
والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسبه ويدل
عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى
الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى كانك قلت انهي حمده اليك والظاهر من كلامه
انه غافل عن النحو الاول من التضمين ثم انهما مفترقان من جهة اخرى وهي ان الظاهر
من كلاميهما اختصاص التضمين بالفعل ولا اختصاص له به بل يجري في الاسم وقد صرح
عنه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وهو الذي في السماء اله واعترف بالفاضل التفتازاني

في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات حيث قال الاخفاء ولا اخلاف في انه لا يجوز تعلقه
بلفظ الله تعالى لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضمنه اسم الله تعالى كما في
قولك هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد واما جريانه في الحرف فظاهر في قوله تعالى ما ننسخ
من آية فان ما تضمن معنى ان الشرطية ولذلك جزم الفعل ومن لطائف التضمين جمع المعنيين
في الكلمة الواحدة بواسطته يكون عاملة وهو معمول كما في المثال المذكور فان ما منصوب
بالفعل الذي يجزم به قال صاحب الكشف والقاعدة في التضمين ان يراد الفعلان معا
قصدا وتبعا الا ان احدهما مذكور لفظا والآخر مذكور بذكر صلته وما ذكره ايضا يصدق
على احد نوعي التضمين ثم انه اخطأ في قوله والآخر مذكور بذكر صلته لان ذكر الصلة غير
لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى المتعدي فح يكون تعديته قرينة للتضمين قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاستبقوا الصراط لا يخلو من ان يكون على حذف الجار و
ايصال الفعل والاصل فاستبقوا الى الصراط او تضمن معنى ابتدروا انتهى فالصواب ان
يقال والآخر مذكور بذكر متعلقه ثم ان الصلة على تقدير كونها مذكورة لا تجب للمضمن
الملحوظ تبعا بل قد يكون للمضمن المذكور كما في قوله تعالى اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا
قال الامام البيضاوي بعد ما فسر الانتباذ بالاعتزال فح كانت الصلة متعلقة به ومكانا
ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة معنى اتت وهذا كما ترى في انه قد يراعى كل من الفعلين
في التعدية ولا يرجح احدهما على الآخر ومن هنا انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب
الكشف فتدبر ومما يجب التنبيه له ان اللفظ الذي يقع فيه التضمين لا يلزم ان يكون
مستعملا في معناه الوضعي كما هو الظاهر من كلام الفاضلين التفتازاني والجرجاني
بل قد يكون مستعملا في معناه المجازي ثم اعلم ان كلا من النحوين المذكورين للتضمين
موضع اشتباه اما الاشتباه في النحو الاول فلعدم ظهور الفرق بينه وبين التقدير
واما الاشتباه في النحو الثاني فلان الظاهر الجمع بين الحقيقة والمجاز وغاية ما يمكن
ان يقال في دفع الاشتباه الاول ان في ذلك النحو من التضمين لا بد من استمرار الالتفات
الى حذف المضمن على ما نبه عليه صاحب الكشاف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم وبينه
التقدير وللاشتباه الثاني فسنقف على وجه اندفاعه تعليقه اعلم ان المعنى الحقيقي في
المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبكناية

يفارق الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير
المعنى المكنى عنه فانه يجعل كالدليل على ثبوته ولهذا كانت الكناية يفارق الكناية
التضمين فان كلا من المعنيين مقصود لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو
المذكور بذكر متعلقه يكون تبعا للآخر وهو المذكور بلفظه وهذه التبعية في الارادة من
الكلام فلا ينافي كونه مقصودا لذاته في المقام وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة والمجاز
فان كلا من المعنيين في صورة الجمع مراد من الكلام لذاته ومقصود في المقام اصالة
ولذلك اختلف في صحته مع الاتفاق في صحة التضمين قال الفاضل الجرجاني فيما علق على
الكشاف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن
قصد تبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ
آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل هو من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها
الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمن واضحا بلا تكلف ولم
يدر انه ح يكون التضمين من قبيل مستتبعات التراكيب لا من باب آخر من التوسع في الكلام
والظاهر من كلام القوم انه باب مستقل من ابواب التوسع والحق انه من قبيل المجاز
فان التجوز في اللفظ كما يكون بطريق النقص عن معناه الوضعي بان يكون ذلك المعنى
مركبا او مقيدا فيستعمل اللفظ في احد جزئه او في المطلق مثال الاول السوم قال الامام
الراغب السوم الذهاب في ابتغاء الشيء فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء
فاجري مجرى الابتغاء فقيل سمته كذا كقولك بغيته كذا ومنه السوم في البيع فعدي تعديته
ومثال الثاني المرسن قال العلامة الزمخشري في الفائق والرسن مما اتفقت فيه العربية
والعجمية ومنه المرسن وهو موضع الرسن من الدابة ثم كثر حتى قيل للانف مرسن العجاج
يصف انفه وفاحما ومرسنا مسرجا ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من
الدابة ولم يقل هو الانف مع قيد ان يكون ذلك انف مرسون كما قال صاحب المفتاح لان
الانف مخصوص بالانسان على ما صرح به الشيخ في اسرار البلاغة وقد اعترف بذلك الفاضل
نفسه في موضع آخر من كتابه حيث قال وكذا انف ومرسن فهما مشتركان في الحقيقة و
هو العضو المعلوم وانما يفترقان باختصاص احدهما بالانسان واختصاص الآخر
بالمرسون كذلك يكون بطريق الزيادة على معناه الوضعي والاول مما سماه

اي المعنى الحقيقي وبذلك ان يكون عدم
كون المعنى الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية [illegible]

اي هذا فقيل به مراد الاول ففي [illegible] او [illegible]
في المرعى واجرى اخرى مجرى [illegible]

صاحب المفتاح المجاز اللغوي الراجع الى معنى الكلمة بغير المفيد والحق التضمين وقد اهمل
ذلك الفاضل عند استيفائه اقسام المجاز ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه
ان يطالع رسالتنا المعمولة في اقسام المجاز ثم ان الفاضل الجرجاني يصحح قول اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي لما وقفت ان اللفظ الذي يقع فيه التضمين قد لا يكون مستعملا في معناه
الاصلي فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل في معنى هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى
اخر تعليقه التعدية قد يكون بحسب المعنى فيختلف حاله ثبوتا وعدما باختلاف المعنى و
ان اتحد اللفظ كالظلم واضاء وقد يكون بحسب اللفظ فيختلف حاله باختلاف اللفظ وان
اتفق المعنى صرح بذلك الرضي في شرح الكافية ولا توهم ان بين علمت وعرفت فرقا بحسب
المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف
لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا الفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب
فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الاخر واما الصلة فلا يكون الا
بحسب المعنى وذلك لانها من توابع المعنى وتتمته فان الباء مثلا في قولك مررت بزيد من
تمام معنى المرور فانه قاصر عن معنى الجواز فجبر ذلك النقصان بزيادة الباء وقد افصح عن
هذا قول الجوهري في الصحاح مر به اي اجتاز قال صاحب الكشاف في لست النبي ما يجب
صلة وفي كتبت بالقلم للاستعانة وفي الكشف الباء بمعنى في قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل
اما صلة او للاستعانة ولا اشكال ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل ومن خواص الصلة
انها لا تعمل قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الصف فان قلت بم انتصب مصدقا ومبشرا ابا
في الرسول من معنى الارسال ام باليكم قلت بل بمعنى الارسال لان اليكم صلة للرسول فلا
يجوز ان يعمل شيئا لان حروف الجر لا تعمل بانفسها ولكن بما فيها من معنى الفعل فاذا
وقعت صلات لم تتضمن معنى فعل فمن اين تعمل واذا تقرر ما تقدم من ان التعدية خاصية اللفظ
فقد تبين ان امر التعدية لا يستقيم بتضمين المعنى فقط بل لا بد فيه من تضمين المعنى وحده فاحفظ
هذا الفرق الدقيق فانه مما غفل عنه المدققون في تحقيق اصل التضمين بقي ههنا موضع دقيق
اخرى وهي ان الفعل مع صلة قد يكون بمعنى فعل اخر مع صلة اخرى كاخذ به فانه بمعنى حمل
عليه ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى اخذته العزة بالاثم اي حملته عليه و
كتقدم اليه فانه بمعنى امر به قال في المغرب يقال تقدم اليه الامر بكذا او في كذا اذا امر به و

ذكره في شرح المواقف
ايضا في قوله تعالى يعبدون العجل والصحيح انه اضمار صح

ولغفلة عن هذه الدقيقة استبعد الفاضل الجرجاني ان يكون استوى على السماء بمعنى
قصد اليها قائلا ان تعدية قصد بالى دون على وقد يكون بمعنى فعل تام مستغن عن الصلة
كامر بيانه والفاضل التفتازاني لغفلة عنها قال في اعراب فضلا عما تقدم بعض عبارة شرح
المفتاح على ان فضل بمعنى تجاوز عنه اي عفا فان مراده ان يقال ان فضل مع صلته بمعنى
تجاوز المتعدي بنفسه كما ان مررت بمعنى جزت وقد يكون الفعل التام من وجه والناقص من وجه
بمعنى الفعل التام مطلقا كالطلب المتعدي لاحد المفعولين بالذات وللاخر بواسطة اللام
فانه بمعنى الابتغاء المتعلق لهما بالذات قال العلامة الزمخشري في الاساس ابتغ في ما تحب الى الطلبه
لي فان قلت ان قصد مستغن عن الصلة يسأل على ذلك اشتقاق اسم المفعول عنه فما وجه قولهم
قصد اليه قلت ذلك باعتبار التضمين معنى الانتهاء فالصلة المذكورة لذلك المعنى لا معنى قصد و
لقد اصاب هذا التضمين حسن الموقع في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فان
قام ههنا بمعنى قصد وزيادة الى لتضمين معنى الانتهاء والتنبيه على ان المعتبر في ايجاب الوضوء
هو القصد المنتهي الى الشروع في الصلوة لا مطلق القصد اليها حتى لا يجب الوضوء على من
قصد ان فلم يصل تعليقه المضمر يبقى معناه واثره صرح بذلك الفاضل الجرجاني حيث
قال في شرح قول صاحب الكشاف باضمار الباء للتسمية لا بحذفها اشارة الى ان
المضمر يبقى اثره دون المحذوف والمحذوف يبقى معناه ولا يبقى اثره فقد مر بيانه انفا
واما الاول فقد صرح به صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى يجعلون اصابعهم
لان المحذوف باق معناه وان سقط لفظه والمتروك لا يبقى معناه ولا اثره كمفعول
المتعدي المجاري مجرى اللازم كما في قول الشاعر • غيظا حساده وشجو بعداه • ان
يرى مبصر ويسمع واع • ترك المفعول ظهريا وجعل الفعل كاللازم والمقدر يشبه المحذوف
فتذكر تعليقه اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب الوضعين بان يكون
معناه في احد الوضعين متجاوزا الى الغير وفي الوضع الاخر قاصرا عنه كالنفش فانه وضع
اولا للنشر واخرى للانتشار قال العلامة الزمخشري في الاساس نفش الصوف و
القطن فانتفش ونفشت الغنم بالليل انتشرت والنفش الرعي وزعم الامام البيضاوي
ان الظلم من هذا النوع حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هلم شهداءكم احضروهم ويكون متعديا
كما في الاية ولازما كقوله تعالى هلم الينا وليس الامر كما زعمه فان هلم في المثال المذكور ايضا

متعد وكلمة الى صلة لمعنى التقريب الذي تضمنه وقد اعترف بهذا ذلك الفاضل في تفسير سورة
الاحزاب تعليقة من توسعات لسان العرب اجراء كل من المتعدي وغير المتعدي مجرى الآخر
بلا تغيير في لفظ ولا تصرف في معناه اما اجراء المتعدي مجرى غير المتعدي فله وجوه منها ان
يكون المفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي
لما اسند اليه او نفيه عنه من اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون
قال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من المتروك المطرح الذي لا يلتفت الى اخطاره
بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا ومنها ان يكون المتعدي نقيضا
لغير المتعدي فان من دابهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
التوبة عدي فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بانه الذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء
ومن غفل عن هذا اخطأ في قوله وليس بها قائلا الباء زائدة وقع سهوا لا يعلم
اسم الحديث بلا باء وقال الله تعالى سواء منكم من اسر القول ولم يدر ان المخطئ هو المخطئ
واما اجراء غير المتعدي مجرى المتعدي فعلى وجوه ايضا منها طريق الحذف والايصال
وهذا لظهوره وشيوعه غني عن ايراد المثال ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة
فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا للتعدي من غير ان ينتقل اللازم من صيغته الى
صيغة المتعدي وتغير معناه وهذا مما دقق فيه النظر العلامة الزمخشري حيث قال في
تفسير سورة الفرقان طهورا البليغ في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه
مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شيء وكذا
صاحب الكشف قوله ان كان شرحا فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم يكن قابلا للزيادة
لانها شيء واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير اليها لان اللازم صار متعديا
ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاشتهار بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة قال الفاضل الجرجاني في حاشية شرح التلخيص استعمال الاسد
في معناه الحقيقي لا يصح تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم
له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة ومنها اعتبار التضمين قال صاحب الكشاف
من شانهم انهم يضمنون الفعل فعلا ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد استوفينا

استوفينا حق الكلام في هذا المقام في تعليقة اخرى ومنها تعليقة شاع فيما بينهم
ان اسم التفضيل لا يبنى مما منه افعل لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى الد
الخصام والمعنى انه اشد الخصوم خصومة لا من جهة ان الد افعل تفضيل بل من جهة ان اللدد
شديد الخصومة وكل شديد فهو بالنسبة الى ما دونه اشد فمعنى الاضافة بمعنى الاختصاص
كما في قولك احسن الناس وجها وذلك لان الالد ونحوه مما يبنى منه افعل صفة بدليل لد في جمعه ولداء
في مؤنثه ولا يبنى منه اسم التفضيل الى هنا كلامه الامر كما شاع على ما صرح عنه رضي الدين
حيث قال في شرح الكافية وينبغي ان يقال من الالوان والعيوب الظاهرة فانه لا
يبنى منها افعل التفضيل نحو فلان ابلق من فلان ولا احمق من فلان واربع واهوج
واخرق والد واعجم وانوك مع ان بعضها يجيء منه افعل لغير التفضيل ايضا كاحمق وحمقاء
واهوج وهوجاء واخرق وخرقاء واعجم وعجماء وانوك ونوكاء فلا يطرد ايضا تعليل
بان منها افعل لغيره الى هنا كلامه ومن هنا تبين ان الفاضل التفتازاني كما اخطأ في دعوى
ان الد افعل تفضيل كذلك لم يصب في الاستدلال عليه بان الالد ونحوه مما بني عليه افعل لغير
التفضيل ومنها حمل النظير على النظير كتعدية نثوينهم حملا على نبوئنهم قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى لنبوئنهم من الجنة غرفا وقرئ لنثوينهم من الثواء وهو النزول للاقامة يقال ثوى
في المنزل واثوى غيره والوجه في تعديته الى تعدية لنبوئنهم الى ضمير المؤمنين والى الغرف
واما اجراؤه مجرى لننزلنهم ونبوئنهم او حذف الجار وايصال الفعل او تشبيه الظرف المؤقت
بالمبهم انتهى وحمل النظير على النظير شائع كحمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
يوسف ادم والسبع وقوع عجاف جمعا لعجفاء وافعل فعلاء لا يجمع على فعال حملا على سمان
لانه نقيضه ومن دابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض تعليقة الحذف والايصال من
التوسعات الشائعة فلا حاجة الى ايراد المثال وانما الحاجة فيه الى بيان الضابط قال ابن
هشام في مغني اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان وكي واهمل النحويون هنا ذكر كي
مع نحو زيد في نحو جئت كي يكرمني ان يكون كي مصدرية واللام مقدرة والمعنى لان يكرمني
واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها ولا يحذف مع كي الا لام العلة لانها لا
تدخل عليها جار غيرها بخلاف اختيها وقال رضي الدين في شرح الكافية ان حذف الجار
مع ان وان وليس بقياس مع غير هذه المواضع الثلثة فلا تقول في مررت بزيد ومررت زيد

على النظير

في واللام صار قياسا في البابين اعني باب المفعول له والمفعول فيه كما ان حذف حرف الجر قياسا مع

عمرو مررت زيدا وقمت عمرا وانما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له بالضوابط
المعينة لكل منهما القوة دلالتهما على الحرفين المقدرين ولا يذهب عليك ان قوله وليس
بقياس في غير المواضع الثلثة منظور فيه لما عرفت انه محذوف مع كي وكذا قول ابن هشام ولا
يحذف الجار قياسا الا مع ان وان منظور فيه لما عرفت انه يحذف ايضا قياسا في بابي
المفعول له والمفعول فيه ثم انه ظهر باتفاقهما انه لا اتساع لان يكون غشاوة على تحذف في
الايتين ويكون المعنى وختم على ابصارهم بغشاوة فالامام البيضاوي لم يصب في تجويزه ذلك
الوجه من الاعراب والله اعلم بالصواب وكذا لم يصب الفاضل التفتازاني في زعمان الحذف والايصال
مطلقا الايصال اليه الا بدليل وذلك ان صاحب الكشاف استدل على ان يمد في قوله تعالى
ويمدهم في طغيانهم من المدد دون المد بمعنى الامهال فان الذي بمعنى الامهال انما هو
مد له مع اللام كاملى له وقال الفاضل التفتازاني في شرحه للمد في العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال
بل باللام مثل مد له والحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل وقد عرفت ان حذف حرف الجر
في باب المفعول له والمفعول فيه قياس المد بمعنى الامهال يستعمل بغير نص عليه الجوهري حيث قال
في الصحاح ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله وطول له فقول صاحب الكشاف انما هو مد له مع
اللام ليس الا ولقد اصاب الفاضل التفتازاني في رده صاحب المفتاح واعلم ان هذا النوع
من استعمال الوزن في الفاضل الجرجاني لعدم وقوفه على ان حذف الجار ههنا ليس بقياس قال في
شرح اي لا يختص به وقال في الحاشية الاختصاص يستعمل متعديا ولازما والاستعمال الشائع
فيه ان يدخل الباء على المختص وهو وارد ههنا على هذا الاستعمال الا انه حذف الجار و
اوصل الفعل فاندفع ما يقال من ان استعماله بالباء ليس من اللغة تعليقه قال صاحب
الكشف فيما نقل عنه افقي وافقي وهو القياس لان النسبة الى الواحد الا ان المستعمل في عبارة
الفقهاء افاقي وهو صحيح لانه اريد بالافاقي الخارج اي الخارج المواقيت وكان بمنزلة الانصاري
حيث اريد به القبيلة الناصرة كانه اريد في الاصل الملوك عليهم لا نفسهم نظرا الى انهم
ثم صار كالعلم لهم حتى لو فرض امرؤ لم يفهم ذلك المعنى كذلك ايا وهنا انهم من ما فوق
مكة او في الارض بل فهم منه الخارج المواقيت فكانت الافاقي صار كالعلم للخارج المواقيت
من الامكنة ولو قيل الفقهاء لم يفهم ذلك وهذا معنى صحيح يظهر منه ان النسبة الى الجمع ليس من النحو المعنى كذلك
فيما ان يجري الجمع مجرى العلم في التعريف بل انه يحصل مفهوما نوعيا متحدا لا تميل الجنس المستعمل على

الواحد والكثير وبما قررنا تبين ان الامام النووي اخطاء في تخطئة القوم حيث قال
في تهذيب الاسماء واللغات قال اهل اللغة الافاق النواحي والواحد افق والنسبة اليه افقي
واما الافاقي فمنكر فان الجمع اذا لم يسم به لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا
او لا يكون له واحد من لفظه كالركابي او يكون من اوزان المفرد او يكون علما كالانماري
او جاريا مجراه كالانصاري والفرايضي من قبيل الثالث على تقدير النقل الاصطلاحي كما هو
الظاهر من كلام المطرزي وقد نص عليه الجوهري في الصحاح ومن قبيل الرابع على تقدير
عدمه فمن قال ولا يبعد ان يجعل الفرايض في الاصطلاح جاريا مجرى الاعلام فقد خلط بين
الوجهين وخبط في تقرير الكلام وتحرير المرام كما لا يخفى على ذوي الافهام تعليقه قالوا
اذا لم يوجد الواو في الماضي المثبت فلا بد من قد لان الماضي من حيث انه منقطع الوجود
عن زمن الحال مناف للحال المتصف بالثبوت فلا بد لتقريبه من الحال فان القريب من الشيء
في حكمه وهم اصابوا في الحكم لا في العلة لان الحال التي نحن فيها ليست الفارقة بين الماضي
والمستقبل وليست قد فيما نحن فيه مقربة للماضي من الحال الفارقة بل العلة ان الحال قد
يكون لما كان لافتراق الماضي وتقريبه من الحال المتوسطة بين الماضي والمستقبل يومي بخلاف
فيما نحن فيه ليدل على اقترانها ومصاحبتها لعاملها المقيد بها قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون جعل خبر كاد فعلا ماضيا
قديما يا باه النحاة لكنه واقع في التنزيل مثل ان كان قميصه قد من دبر فلا وجه للمنع و
تفصيل هذا ما ذكره الرضي في شرح الكافية تخصيص خبر كاد ببعض من الاحكام ومما قيل انه
من خصايصها ما ذهب اليه ابن درستويه وهو انه لا يجوز ان يقع الماضي خبر كاد فلا
يقال كاد زيد قام ولعل ذلك لدلالة كاد على المضي فيقع المضي في خبره لغوا فينبغي ان
يقال كاد زيد قائما او يقوم وكذا ينبغي ان يمنع كاد زيد يقوم لمثل تلك العلة
وجمهورهم على انه غير مستحسن ولا يكون بطلوع المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من
قد ظاهرة او مقدرة ليفيد التقريب من الحال اذا لم يستفد من مجرد كاد وكذا قالوا
في اصبح وامسى وظل وبات وكذا ينبغي ان يمنعوا نحو يصبح زيد يقول وكذا البواقي
والاولى كما ذهب اليه ابن هشام من تجويز وقوع خبرها ماضيا بلا قد ولا تقدير
كما في قوله تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله وان كان قميصه قد من دبر وقال

في شرح الكافية خبر كان لا يجوز ان يكون ماضيا لدلالة كان على المضي الا ان يكون
الماضي مع قد فانه يجوز كقولك كان زيد قد قام لتقريبه اياه من الحال او وقع الفعل
الماضي شرطا كقوله تع ان كان قميصه قد من دبر انتهى ومن قوله او وقع الفعل الماضي
شرطا ظهر وجه اندفاع ما اورده الفاضل التفتازاني على النحاة وتبين ما في تقرير الشيخ
من القصور في تحرير كلام القوم في هذا المقام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المائدة
قوله تع وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به حالان ولذلك دخلت قد تقريبا للماضي
من الحال وفيه نظر لانه ان اراد بالحال الذي فيه الكلام فلا يصح لما ذكرنا اذ لا بعد بينه و
بين الماضي وان اراد المقابل للماضي والمستقبل فلا مساس له في هذا المقام للعلم
ان الحال معنيان والفاضل المذكور خلط بينهما فخرج الكلام عن سنن الانتظام ومن الشيخ في
من رام الاصطلاح ولم يات بشيء يجدي نفعا في دفع ما ذكر ولقد احسن من قال ولن يصلح
العطار ما افسده الدهر تعليقه ارتفاع شان الكلام في البلاغة والانحطاط
بحسب مصادفة المقام لما يليق من الاعتبارات التي يقتضيها فما كان مصادفا فبابه
فشانه في البلاغة واما ارتفاعه في الحسن والقبول والانحطاط في ذلك فبحسب اشتماله على الخواص
والمزايا فالذي دائرة اشتماله عليها اوسع فشانه في الحسن والقبول ارفع وهذا
التفاوت يوجد في كلام المعجز كما يوجد في غيره بخلاف التفاوت الاول فانه مخصوص بغير
المعجز لا يوجد في المعجز وذلك لان مرجعه الى القصور في المتكلم لعدم اقتداره على احاطة
جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات ومرجع التفاوت الاخر الى القصور لعدم تحمل الكلام
مقام كلام اخر من الخواص والمزايا والتفاوت بين قوله تع تبت يدا ابي لهب الاية وقوله تع
قيل يا ارض ابلعي ماءك الاية من قبيل الثاني على ما نبه عليه من قال در بيان و در فصاحت
كي بود يكسان سخن گرچه گوينده بود چون جاحظ و چون اصمعي در كلام ايزد بيچون كه
وحي منزلست كي بود تبت يدا مانند يا ارض ابلعي يعني شان الكلام ان يتفاوت
في الحسن الذاتي الراجع الى البلاغة والحسن العرضي الراجع الى الفصاحة والحق في المتكلم
وقصور غيره ولا يخفى ذلك في حد التفاوت من الجهتين المذكورتين في كلام من شانه
الخلو من العجز والقصور فما وجد فيه من التفاوت من جهة البلاغة فهو من جهة القصور في المقام
على ما نبهت عليه فيما تقدم وما وجد فيه من التفاوت من الفصاحة فانما هو لقصور في الاستماع

اللسان وذلك ان لغة العرب افصح اللغات ومع هذا قاصرة عن ايفاء حق مقام كل عبارة
فصيحة فان قلت اليس باب المجاز وسعة وفي طريق الكناية فسحة قلت نعم ومع ذلك
قد يضيق مجال المقام لفقدان علاقة واضحة بين المعنى المراد ومعنى العبارة الفصيحة والعقل
السكاكي لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاعين المذكورين لم يعتبر في احدهما ما هو المعتبر
في الآخر حيث قال في المفتاح وارتفاع شان الكلام في باب الحسن والقبول وكذا الانحطاط
في ذلك بحسب مصادفة المقام لما يليق به وقد عرفت ان ما هو بحسب المصادفة المذكورة
هو الارتفاع في البلاغة لا الارتفاع في الحسن والقبول ولذلك اي لعدم فرقه بين الارتفاعين
لزمه الارتكاب باحد المحذورين وهما القول بعدم التفاوت بين آيات القرآن في باب الحسن والقبول والقول
بالقصور في بعضها من جهة المصادفة لما يليق به والاول مكابرة صريحة والثاني مما
يرتضيه من له عقيدة صحيحة واعلم ان عبارة حسب لا بد من ذكرها في تحديد الارتفاعين
المذكورين ووجه الحاجة اليها واضح وان خفي على صاحب الايضاح حيث اسقطها عند تلخيص
كلام صاحب المفتاح فقال فارتفاع شان الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب
والانحطاط بعدمها واسقاطه اياها مستتبع اسقاط الحسن والقبول عن حيز الظرفية للانحطاط
فلذلك لم ينقل كما قال صاحب المفتاح والانحطاط في ذلك بل قال والانحطاط بعدمها والشريف الفاضل
لعدم تنبهه لذلك استدرك عليه حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فالمتبادر من قوله
والانحطاط ان الانحطاط في الحسن والقبول لعدم مطابقته له ويفهم منه ان هناك حسنا و
قبولا في الجملة مع عدم المطابقة بالكلية تعليقه اعلم ان ما يجب اعتباره للبليغ على نحوين احدهما
ما لا دخل لاختياره فيه وهو الذي بينه صاحب المفتاح بقوله ان مقامات الكلام متفاوتة
فمقام الشكر يباين مقام الشكاية ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ومقام المدح يباين
مقام الذم ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام
الهزل وكذا مقام الكلام ابتداء يباين مقام الكلام انتهاء وبناء على الاستخبار والانكار
ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الانكار وكذا مقام الكلام مع الذكي
يغاير مقام الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر والثاني ما لاختيار البليغ
نوع دخل فيه وهو الذي اشار اليه صاحب المفتاح بقوله ثم اذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع
صاحبتها مقام ولكل حد ينتهي اليه الكلام مقام وذلك ان البليغ الذي يريد الشروع في

نظم الكلام في مقام ما لم يخير كلمة لايلتزم ان يورد ما يناسبه في ذلك المقام وكذا ما يجي بمطلع لايلتزم ان يراعي ما يلائمه من المقطع اما الاول فقد طول الشيخ في دلائل الاعجاز ذكر المقام في تقريره حيث قال وهل تجد احدا يقول هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لاخواتها وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة الا وغرضهم ان يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وان الاولى لم تلق بالثانية في معناها وان السابقة لم تصلح ان تكون لفقا للثانية في مؤداها وهل تشك اذا فكرت في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين فتجلى لك منها الاعجاز وبهرك الذي ترى وتسمع انك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة الا لامر يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض وان لم يعرض لها الحسن والشرف الا من حيث لاقت الاولى بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا الى ان تستقريها الى اخرها فان الفضل تناتج ما بينها وحصل من مجموعها ان شككت فتامل هل ترى لفظة منها بحيث لو اخذت من بين اخواتها وافردت لادت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الاية قل ابلعي واعتبرها وحدها من غير ان تنظر الى ما قبلها وما بعدها وكذا فاعتبر سائر ما يليها وكيف بالشك في ذلك ومعلوم ان مبدا العظمة في ان نوديت الارض ثم امرت ثم ان كان النداء بيا دون اي نحو يا ايتها الارض ثم اضافة الماء الى الكاف دون ان يقال ابلعي الماء ثم ان اتبع نداء الارض وامرها بما هو من شانها نداء السماء وامرها كذلك بما يخصها ثم ان قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة فعل الدالة على انه لم يغض الا بامر امر وقدرة قادر ثم تاكيد ذلك وتقريره بقوله وقضي الامر ثم ذكر ما هو فائدة هذه الامور وهو واستوت على الجودي ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة ثم قال ومما يشهد لذلك انك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع اخر كلفظ الاخدع في بيت الحماسة

تلفت نحو الحي حتى وجدتني • وجعت من الاصغاء ليتا واخدعا • وبيت البحتري واني وان بلغتني شرف الغنى • واعتقت من رق المطامع اخدعي • فان لها في هذين المكا

الجودي جبل بالموصل

نين ما لا يخفى من الحسن ثم انك تتاملها في بيت ابي تمام • يا دهر قوم من اخدعيك فقد • اضججت هذا الانام من خرقك • فتجد لها من الثقل على النفس ومن التنغيص والتكدير اضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفة ومن الايناس والبهجة ومن اعجب ذلك لفظة الشيء فانك تراها مقبولة حسنة في موضع وضعيفة مستكرهة في موضع اخر وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى قول ابي حية • اذا ما تقاضى المرء يوم وليلة • تقاضاه شيء لا يمل التقاضيا • فانك تعرف حسنها ومكانها من القبول ثم انظر اليها في بيت المتنبي • لو الفلك الدوار ابغضت سعيه • لعوقه شيء من الدوران • فانك تراها تقل وتضؤل بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم واما الثاني فنظيره ما قال بعضهم في قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وتفصيله ان ابا بكر قال قد طعن على القرآن من قال ان قوله تعالى انك انت العزيز الحكيم ليس بمشاكل لقوله تعالى وان تغفر لهم لان الذي يشاكل المغفرة فانك انت الغفور الرحيم ولهذا قال بعضهم في الاية تقديم وتاخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم وان تغفر لهم فانهم عبادك ووجه الكلام على نحو اولى وقد قرا جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف ذكره القاضي عياض في الشفاء وقال الامام القرطبي في بعض الجواب انه لا يحتمل الا ما انزل الله تعالى ومتى نقل الى الذي نقل اليه ضعف معناه فانه ينفرد الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له تعلق بالشرط الاول وهو على ما انزل الله تعالى واجمع على قراءته المسلمون مقرون بالشرطين كليهما اولهما واخرهما اذ تلخيصه ان تعذبهم فانت عزيز حكيم وان تغفر لهم فانت عزيز حكيم فانت العزيز الحكيم في الامرين كليهما من التعذيب والغفران فكان العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم اذ لم يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم وما يشهد بتعظيم الله تعالى وعدله والثناء عليه في الاية كلها في الشرطين المذكورين اولى واثبت معنى في الاية مما يصلح لبعض الكلام دون بعض الى هنا كلامه ونحن نقول وقوله تعالى فانهم عبادك ظاهره تعليل وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباده تعالى وعبدوا غيره وباطنه استعطاف وطلب رحمة بهم وقوله تعالى فانك انت العزيز الحكيم يصح ان يبين لشانك في عدم مؤاخذتهم بالعذاب الا انك عزيز حكيم ليس بذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العلم والعمل وفيه تلويح الى ان مغفرة الكافر لا تنافي الحكمة ويتضمن ذلك نفي الحسن والقبح العقليين **تعليق** يجوز الاضمار قبل الذكر اذا كان في

المرء

سببا او دالا عليه كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى وكذا اذا كانت في لحاق كما في قوله تع ان هي الا حيوتنا الدنيا قال صاحب الكشاف هذا ضمير لا يعلم ما يعني به الا ما يتلوه من بيانه واصله ان الحيوة الا حيوتنا الدنيا ثم وضع هي في مقام الحيوة لان الخبر يدل عليها ويبينها انتهى في القوم اعني ايمة النحاة وعلماء المعاني تنبهوا للاول وغفلوا عن الثاني دل على ذلك قولهم ان مثل قول الشاعر جزى بنوه ابا غيلان عن كبر وحسن فعل كما يجزى سنمار شاذ لا يقاس عليه تعليقه الاطناب في الايجاز كما يكونان في اللفظ وذلك بان يكون التعبير عن المعنى المقصود بلفظ زائد عليه لفائدة او بلفظ ناقص واف به كذلك يكونان في المعنى وذلك بان يكون المعنى المقصود من الكلام زائدا على ما يقتضيه المقام لفائدة او ناقصا عنه غير مخل به والاولان منهما مشهوران فيما بين القوم ومذكوران في كتبهم واما الثانيان فمما خلت عنه الدفاتر وما سمح الا الخاطر الفاتر ومن امثلة الاكتفاء المعنوي قوله تع وما تلك بيمينك يا موسى فان ما في معنى اليمين من القيد الخارج عن مفهوم اليد زائد على ما يقتضيه المقام الا انه مناسب لما سيق لاجله الكلام وذلك انه لما اريد بسط الانبساط اورد ما فيه تبجح لهذا البيان ومن جهتي الاكتفاء ومنها قوله تع ولا تخطه بيمينك وانما قصد هنا تلك الزيادة للتنبيه على ان الاعمال الشريفة حقها ان يكون باليمين الا اذا تعسر فيحتاج الى استعمال اليسار وانما قيدنا الاعمال بالشريفة لان الاعمال الخسيسة الخبيثة كالاستنجاء حقها ان يكون باليسار ومنها قوله تع وجئتك من سبا تعليقه قد يقدر الفعل اي كان في الاخبار الظرف عن حذف المستقر على ما صح عند الفاضل اليمني حيث قال النحويون يقدرون في الظرف المستقر فعلا عاما اذا لم يوجد فيه قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من تقديره لانه اكثر فائدة والشريف الفاضل نقل عنه هذه الفائدة في شرح خطبة الكشاف وارتضاها وكانه غفل عما قدره في شرح المفتاح حيث قال في شرح قوله واليك الاختيار والاختيار فالي بعوض واليك ظرف لغو ولا يصح ان يجعل الاختيار مبتدأ واليك خبره لان الظرف الواقع خبرا لا يكون الا مستقرا ولا يجوز ان يكون اليك هنا مستقرا لامتناع الاكتفاء بتقدير المعنى العام او رجع عنه لايحة قدسيه ليس المراد من العرش في قوله تع وكان عرشه على الماء تاسع الافلاك ومن الماء احد العناصر لما يشهد به شهادة لا ترد لها ما اخرجه مسلم في صحيحه من قوله عم كان الله تع ولم يكن معه شئ وكان

عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شئ ثم خلق السموات والارض فلا وجه للاستدلال على امكان الخلاء وان الماء اول الحوادث سانحة قدسية عرشه تع عبارة عن قيوميته بناء على ان سرير ملكه مظهر سلطانه والماء اشارة الى صفة الحيوة باعتبار ان منه كل شئ حي فمعنى وكان عرشه على الماء وكان حيا قيوما وفي لفظة على تنبيه على ترتب احدهما على الاخر فتدبر قال الله تع كل شئ هالك الا وجهه اراد الهلاك في الحال لا الفعل في المال ولهذا قال هالك ولم يقل يهلك يعني ان كل شئ ليس بموجود في حد نفسه الا ذاته تع لكن بناء على ان الممكن مستفاد من الغير فلا وجود فيه مع قطع النظر بخلاف وجوده فانه من ذاته بل عين ذاته هذا الوجه في تفسير الاية المذكورة واما الذي ذهب اليه بعض الافاضل من ان المعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم ففيه صرف الكلام الى المجاز مع عدم التعذر في المعنى الحقيقي سمع بعض الفاضلين قوله عم كان الله ولم يكن معه شئ فقال وهو الان على ما كان وظاهره يخالف ما دل عليه عم من اثبات الكون لغيره تع في الحال ولا مخالفة في الحقيقة لانه اراد الكون الذاتي ومراده عم مطلق الكون الشامل لما بالغير سانحة قدسية المزين في الحقيقة هو الفاعل لان التزيين صفة تقوم به قال الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف الفعل يسند حقيقة الى من قام به لا الى من خلقه واوجده لانه سبحانه وتع عندنا خالق للافعال الا كالكاتب والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقها كالاسود والابيض لما قام به السواد والبياض وان يخلوا انه تع في قراءة زين بمعنى في قوله تع زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل على الاسناد المجازي فانه تع هو الممكن للشيطان من التزيين ومن قال الفاعل هو الامام البيضاوي في تفسيره والمزين على الحقيقة هو الله تع اذ ما من شئ الا وهو فاعله اخطا في المدعى وما اصاب في الدليل اما عدم اصابته في المدعى فلما عرفت ان الفاعل الحقيقي لصفة ما تقوم به تلك الصفة فان الفاعل الحقيقي للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة ثم انه لم يصب في اطلاق المزين على الله تع لعدم ورود الاذن به واما عدم اصابته في الدليل فلان مبناه على عدم الفرق بين مصطلح اهل النحو ومصطلح اهل الكلام في الفاعل على ما نبه عليه بقوله حيث لم يفرق بين الفاعل النحوي الذي كلامنا فيه والفاعل الكلامي الذي بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام والله العلام

سابحه مدسيه مساق قوله تبع وتركهم في ظلمات لا يبصرون يقتضي وجود المبصر في الظلم وان بلغت الغاية اذ لولا وجوده فيها لكان الاخبار عن عدم رؤية المعدوم فيها ولا وجه وقد تقرر في موضعه من كتب الحكمة والكلام ان المبصر هو اللون والضوء وانما يبصر الجسم بواسطتهما فالظلمة انما تمنع الابصار دون المبصر فظهر مما تقرر ان اللون موجود في الظلمة الشديدة البالغة غايتها لا يزول بزوال النور كما سبق اليه وهم طائفة منهم ابن سينا

تعليقه قد ثبت ان كل ما يقتضي العدم لا يقبل الوجود واما عكسه وهو ان كل ما لا يقبل الوجود يقتضي العدم فلم يثبت بعد لا بشهادة البديهة ولا بقيام البرهان عليه بل الظاهر ثبوت خلافه فان رابع الاقسام في التقسيم المشهور للمفهوم الى الواجب بالذات والممتنع بالذات والممكن بالذات وهو ما لا يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا لا يقبل الوجود وذلك ظاهر ولا يقتضي العدم اذ لا حظ له من الثبوت في نفس الامر والاقتضاء في نفس الامر فرع الثبوت فيه فمن وهم ان هذا التقسيم داخل في حد الممتنع بالذات فقد وهم تعليقه بعض ما لا يقتضي الوجود ولا العدم يجوز ان لا يقبل الوجود لعدم حظه من الثبوت في نفس الامر فان قبول الوجود في الخارج فرع الثبوت في نفس الامر كشريك الباري فانه لا يمكن ان يوجد في نفس الامر والا يلزم ان يكون واجبا لكم الشركة في حقيقة الواجب وقد دل البرهان على امتناعه فيلزم وجوبه وامتناعه معا وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم فان قلت فما وجه قولهم شريك الباري ممتنع قلت مستحق على وجه في موضعه فالممكن الخارج عن التقسيم اي تقسيم المفهوم المشهور لا يلزم قبول الوجود فان تساوي نسبته الى الطرفين ومن هنا تبين الاختلال في ذلك التقسيم تذنيب فالصواب تفريع على ما تقدم في التقسيم ان يقال المفهوم مع قطع النظر عن الغير اما ان يقتضي الوجود اولا الاول الواجب لذاته والثاني اما ان يقتضي العدم اولا والاول الممتنع لذاته والثاني اما ان يقبله اولا والاول الممكن لذاته والثاني الممكن الذي لا حظ له من الوجود في نفس الامر صح

سبحان الرحمن

الحمد لوليه والصلوة على نبيه قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف اقول يعني يجوز ان

ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا يكون بدونها فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة حيث قال لو ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامامة الاستخلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشوره انما هو للاذن بان يستخلف خطيبا او مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه على شرف الفوات لتوقيته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا مع وضوحه قد خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا والصلوة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف فركب غلطا وارتكب شططا اما انه ركب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب شططا فلتحميله كلام صاحب الهداية على ما لا يحتمله ثم قال ووجهه ان الخطبة والامامة بعدهما من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز وفيه ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد به الاذن دلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما تقدم انما يقتضي ما سلم السؤال لما عرفت من تحقق الاذن دلالة في الاستخلاف بالخطبة ثم قال وتحقيق ما قال الجد وطول ذيل المقال ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين على ما ادعاه وبعد هذا كله تصلف وقال هذا ما يجب حفظه وان الناس عنه غافلون وان شئت تحقيق المقام وتخليص الكلام على وجه يتضمن تخليصه من الاوهام فلنرجع الى ما اطلبناه من الفوائد والفرائد حيث قلنا ومن شرائطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من السلطان او ما ينوب منابه والحاكم من النواحي هذا الشأن ثم الاذن قد يكون عبارة وقد يكون دلالة انتهى المنقول عن الفوائد قوله الاذن لاقامتها هذا الشرط اذا لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور الثلثة اقامة السلطان نفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه قوله او ما يقوم مقامه وهو اجتماع الناس على رجل يصلي بهم عند فقدان السلطان او تعذر الوصول اليه قال الامام السرخسي في المبسوط لم يذكر انه لو قام من يصلي الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم هل يجزيهم ذلك والصحيح

Molla Halil Kütüphanesi
1834
1498/31
Tasnif No. 297.4

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/5
Tasnif No. : 297.1

انه يجزيهم فقد ذكر ابن رستم عن محمد انه لو ان عامل افريقية فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم
الجمعة اجزاهم لان عثمان رض لما حصر اجتمع الناس على علي رض فصلى بهم الجمعة ولان الخليفة
انما يؤمر بذلك نظرا منه لهم فاذا انظروا لانفسهم اتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه
قوله او ما ينوب منابه كصاحب الشرط قال الامام المطرزي في المغرب صاحب الشرط في باب
الجمعة يراد به امير البلدة كامير بخارى وقيل هذا على عادتهم لان امور الدين والدنيا
كانت الى صاحب الشرط فاما الآن فلا قوله والقاضي من النواب في هذا الباب يعني تصح
اقامة الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب التي احترز بهم في باب الجمعة
ووجه ذلك على ما ذكره السرخسي في المبسوط ان اقامة الجمعة من امور العامة وقد فوض
الى القاضي ما هو من امور العامة فنزل منزلة الامام في الاقامة والاستخلاف قوله وقد يكون
دلالة كالاذن الثابت للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث عذر يمنعه
عنها في ضمن تعيينه للامامة قالوا ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيرها عند العذر اذا لم
يستخلف فالامر بها مع علم الوالي بانه قد يعرض له عارض يمنعه من الاقامة
يكون اذنا بالاستخلاف دلالة انتهى ما نقلناه من الفوائد واذ قد عرفت ان استخلاف الامام
انما يجوز اذا كان معذورا بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا
اصلا او كان معذورا لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت
فلا يجوز الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة او دلالة وهو
مفقود في الصورتين المذكورتين فقد وقفت على فساد ما فعل الائمة في زماننا حيث
يحضرون الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي ههنا دقيقة اخرى وهي ان
اقامة الجمعة عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون
الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة القائلة لو ان الامام اذا سبقه الحدث
بعد فراغه عن الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة ان كان المامور ممن قد شهد الخطبة جاز وهو
الدلالة الظاهرة لان الاذن لم يوجد في الصورة المذكورة لا صريحا ولا دلالة وذلك واضح ولا دلالة
لعدم تحقق العذر فان الامام قادر على ازالة الحدث واقامة الصلوة قبل خروج الوقت
ومن ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما
توهمه القائل السابق ذكره . تمت الرسالة . والحمد لله على اتمامها

الحمد لله الغفور الودود . ذي الافضال والجود . والصلوة على صاحب المقام المحمود
في اليوم الموعود ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وبعد فهذه رسالة مرتبة
في تفسير عشر آيات بينات في اهوال الحشر وما فيه من احوال المعشر موسومة بشرح العشر
في بعض الحشر الآية الاولى في سورة الكهف ويوم اي اذكر يوم نسير الجبال من سيرت
وترى تسير من سيرنا وتسير من سار اي تسير في الجو كما تسير السحاب كما قال الله تعالى في آية
اخرى وهي تمر مر السحاب ومن وهم ان المعنى نذهب بها بان نجعلها هباء منثورا فقد وهم و
البعيان ذلك الوهم معترف بسير الجبال في الجو ومرورها كمرور السحاب فيه ومع ذلك
كيف ساغ له ان يصرف قوله تعالى ونسير الجبال عن معناه الظاهر الى معنى جعلها هباء منثورا
وانما قلنا انه معترف بما ذكر لانه قال في تفسير قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي
تمر مر السحاب جامدة من جمد في مكانه اذا لم يبرح تجمع الجبال فتسير كما تسير الريح السحاب فاذا نظر
اليها الناظر حسبها واقفة ثابتة في مكان واحد وهي تمر مرا حثيثا كما تمر السحاب وهكذا
الاجرام العظام المتكاثرة العدد اذا تحركت لا تكاد تتبين حركتها كما قال النابغة في
صفة جيش . بارعن مثل الطود تحسب انهم . وقوف لحاج والركاب تهملج . ثم ان في كلامه
هذا محل نظر لان مدار ما ذكره من عدم ظهور الحركة على اجتماع الاجرام المتكاثرة العدد
على وجه الاتصال ولا دخل فيه لعظم تلك الاجرام على ما افصح عنه ما استشهد به من قول
الشاعر فرادى بل يكفي العظم الحاصل للكل من الاجتماع والعجب ممن ينظر فيه زعم انه
لخصه ثم ذكر ما ليس بمعتبر فيما ذكر اي الكبر في افراد تلك الاجرام وترك ما هو المعتبر فيه وهو
الزيادة في الكثرة والاجتماع على وجه الاتصال حيث قال لان الاجرام الكبار اذا
تحركت في سمت واحد لا تكاد تتبين حركتها وانما قلنا ان المعتبر فيه الزيادة في الكثرة
لا الزيادة مطلقا لان عبارة لا تكاد لا تكون صحيحة بدونها كما لا يخفى على المتامل
المصيب فان قلت قد قال الله تعالى في موضع من كلامه القديم وسيرت الجبال فكانت
سرابا وقال في موضع آخر منه يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا مهيلا
وقال في موضع آخر منه وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا وقال في موضع آخر
وتكون الجبال كالعهن المنفوش فما وجه التوفيق بينها وبين ما ذكر ههنا قلت اما قوله

Murat Molla Halk Kütüphanesi

كالعهن المنفوش فلا تبقى سيرها في جو السماء كالسحاب بل يناسبه ويؤيده وجه الشبه كما لا
يخفى على ذوي الالباب وكذا كونها سرابا لا يناسبه بل يناسبه ان معناه فكانت مثل سراب
يرى على صورة الجبال ولم يبق حقيقتها لتخلخلها وانتقاش اجزائها ومن قال في تفسيره
انها سيرت كالهباء في الهواء ثم قال في تعليل كونها مثل سراب لتفتت اجزائها وانبثاثها
فلم يصب لما عرفت ان سيرها في الجو يكون على هيئة مخصوصة شبيهة بهيئة السحاب السائر ولكن
ان عند كونها مثل العهن لا عند كونها كالهباء المنبث والمنثور والسراب ما يرى في
نصف النهار في اشتداد الحر كالماء في المفاوز يلتصق بالارض وانما سمي سرابا لانه يسرب
اي يجري كالماء وهو غير الآل الذي يرى في طرفي النهار ويرتفع عن الارض حتى يصير كانه
بين السماء والارض وقد نص الجوهري على المغايرة بينهما ومن وهم ان احدهما من
جنس الآخر فقال والآل ما يرى في طرفي النهار من السراب فقد وهم واما كونها كثيبا مهيلا
والكثيب الرمل المجتمع الكبير ومهيل مفعول من هلت الرمل اهيله هيلا وذلك اذا حرك
اسفله فسال اعلاه وكونها هباء منبثا وهباء منثورا اي غبارا منتشرا فبعد ما صار
كالعهن والسراب وسار في الجو كالسحاب وذلك انه ترجف الارض والجبال اولا وحمل على
هذا قوله تع وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة قال الفراء زلزلتا ذكره صاحب
التيسير ثم ينفصل الجبال عن الارض وتسير في الجو ثم تسقط فتصير كثيبا مهيلا ثم هباء
منبثا ثم هباء منثورا ويرشدك الى ان هذه الصيرورة لا تترتب على تلك الرجفة وان تعقبتها
بلا مهلة انه لم تعطف عليها بالفاء كما عطفت صيرورتها سرابا على سيرها في الجو بل عطف بالواو
فان قلت هل لما قيل في تفسير قوله تع وحملت الارض والجبال الآية فدكت الجملتان جملة
الارضين وجملة الجبال فضرب بعضها ببعض حتى تندق فترجع كثيبا مهيلا وهباء منثورا وجه
قلت بل يأباه قوله تع ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا
لا ترى فيها عوجا ولا امتا فان الظاهر منه ان الارض على حالها والتغييرات المذكورة تطرأ على
الجبال بعد ما انفصلت من اماكنها فان النسف اخذ الشيء من مكانه بسرعة يرشدك الى ان
المراد من نسفها هذا المعنى لا جعلها كالرمال ترتيب قوله فيذرها اي فيذر مقارها على نسفها
ومن قال في تفسير ينسفها يجعلها كالرمال ثم يرسل عليها الرياح لم يصب لانه يوجب ما ذكرناه
لقال ويذرها بالواو والفصيح العاطفة على فعل ما مقدرا وثم يذرها والقاع الموضع المستوي

المستوي والصفصف الارض الملساء فقوله تع لا ترى فيها عوجا مؤكد للاول ولا امتا
مؤكد للثاني ومن زعم ان القاع معناه بمعنى خالية لم يصب ولا اختصاص للعوج بالكسر بالمعاني
قال ابن السكيت في اصلاح المنطق وكل ما ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح
والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش وبه اخذ الجوهري في الصحاح ومن غفل
عنه تعسف فيه فقال انه باعتبار القياس الهندسي لذلك ذكر العوج بالكسر وهو تحقيق
والامت هو النتوء اليسير يقال مد حبله حتى ما فيه امت وترى الارض بارزة ظاهرة ليس
عليها ما يسترها من جبل ولا شجر ولا بنيان وقرئ ترى على بناء المفعول ويرشدك هذا
الى ان الجبال على القراءة الاولى ليس معين وحشرناهم الحشر السوق من جهات مختلفة
الى مكان واحد ومجيئه ماضيا بعد نسير وترى لتحقيق الحشر وقيل للدلالة على ان حشرهم
قبل تسيير الجبال وبروز الارض ليعاينوا ويشاهدوا ما وعد لهم كانه قيل وحشرناهم
قبل ذلك ولا حاجة في ذلك الى جعل الواو للحال باضمار قد بل لا وجه له ويرده ما في بعض
الآيات من الدلالة على ان ذلك قبل الحشر منها قوله تع فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة وحملت
الارض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة قالوا هي النفخة الاولى لان
عندها فساد العالم وهكذا الرواية عن ابن عباس رض فان قلت اما قال بعده يومئذ تعرضون
والعرض انما هو عند النفخة الثانية قلت جعل اليوم اسما للحين الواسع الذي تقع فيه
النفختان والصعقة والنشور والوقوف والحساب فلذلك قيل يومئذ تعرضون كما يقول
جئته عام كذا وانما كان مجيئك في وقت واحد من اوقاته والعرض عبارة عن المحاسبة
والمساءلة شبهت حالهم بحال الجند المعروضين على السلطان لا لتعرف احوالهم كما قيل لانه لا
يناسب المقام بل ليأمر فيهم روي ان في القيمة ثلث عرضات فاما عرضتان فاعتذار وجدال
وتوبيخ واما الثالثة ففيها تنشر الكتب فياخذ الفائز كتابه بيمينه والهالك كتابه بشماله فلم
نغادر منهم احدا قرئ نغادر بالنون والياء يقال غادره اذا تركه ومنه الغدر لانه
ترك الوفاء والغدير ما غادره السيل اي تركه الآية الثانية في سورة التنزيل ونفخ في
الصور قد نطقت الاخبار بانه ينفخ في قرن حتى قال انه تع في موضع آخر فاذا نقر في الناقور
اي نفخ في الصور فهي نفخة الاصعاق جمع بين النقر والنفخ ليكون الصيحة اهد واشد واعظم فالمراد
من الصور قرن ينفخ فيه النفخة الاولى للفناء وعليه عامة المفسرين وخالفهم ابو عبيدة

قال انه جمع صورة كسور وسورة وزعم الزمخشري جواز ذلك حيث قال الصور بفتح
الواو عن الحسن والصور بالكسر والفتح عن ابي رزين وهذا دليل لمن فسر الصور بجمع الصورة
وذلك مردود بما صح في الاحاديث المثبتة في الصحاح منها ما روى ابو سعيد الخدري قال قال
رسول الله صلعم كيف انعم وقد التقم صاحب القرن القرن وحنى جبهته واصغى سمعه ينتظر ان يؤمر
فينفخ وفي صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمرو واول من يسمعه رجل يلوط حوض ابله قال
ويصعق الناس ثم يرسل الله مطرا كانه الطل فينبت منه اجساد الناس ثم ينفخ فيه اخرى فاذا
هم قيام ينظرون بل بعبارة التنزيل حيث قال ثم نفخ فيه اخرى ولم يقل فيها فعلم انه ليس جمع صورة
وبذلك يرد القراءة الشاذة ايضا قال ابو الهيثم على ما نقل عنه الامام القرطبي في تفسير سورة
الانعام من انكر ان يكون الصور قرنا فهو كمن انكر العرش والصراط والميزان وطلب لها
تاويلا وقال فيه والامم مجمعة على ان الذي ينفخ في الصور اسرافيل صلعم فصعق من في
السموات ومن في الارض اي مات من شدة تلك الصيحة التي تخرج من الصور جميع من في
السموات ومن في الارض يقال صعق فلان اذا مات بحال هائلة او غشي عليه تشبيها لتلك الصيحة
بالصيحة الشديدة ومنه الصاعقة التي تاتي عند شدة الرعد قال في الاساس صعق الرجل و
صعق اذا غشي عليه من هدة او صوت شديد يسمعه وصعق اذا مات الا من شاء الله قال
السدي اي الا جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل ملك الموت وهو في حديث مرفوع و
قال سعيد بن جبير الا الشهداء فانهم احياء عند ربهم متقلدو السيوف حول
العرش واختاره الحليمي وقال هو مروي عن ابن عباس رضي ثم ضعف غيره من الاقوال
فقال من زعم ان الاستثناء لاجل حملة العرش او جبرائيل وميكائيل واسرافيل وملك الموت
او زعم انه لاجل الولدان والحور عين في الجنة او زعم انه لاجل موسى صلعم فان النبي صلعم قال انا
اول من ينشق عنه الارض فارفع راسي فاذا موسى متعلق بقائمة من قوائم العرش فلا ادري
افاق قبلي ام كان ممن استثنى الله عز وجل فانه لا يصح شيء منها اما الاول فلان حملة العرش
ليسوا من سكان السموات ولا الارض لان السموات في داخل الكرسي فكيف يكون حملة العرش فيها
وتوضيحه انه صلعم قال ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل
العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ومن هذا البيان ظهر ان حملة العرش لا
يصلح الكرسي مسكنا لهم فانه السموات السبع واما جبرائيل وميكائيل واسرافيل وملك الموت

للموت فمن الصافين المسبحين حول العرش واذا كان العرش فوق السموات لا يمكن ان
يكون الاصطفاف حوله في السموات واما الثالث فلان الجنان وان كان بعضها ارفع من بعض
فان جميعها فوق السموات ودون العرش على ما صح عنه قوله صلعم سقف الجنة عرش الرحمن
فما فيها من الولدان والحور عين لا يصح استثناؤهم من سكان السموات والارضين واما
صرفه الى موسى صلعم فلا وجه له لانه قد مات بالحقيقة فلا يموت ثانية عند نفخ الصور ولهذا لم يعتد به
في ذكر اصحاب المتاولين في الاستثناء بقول من قال الا من شاء الله اي الذين سبق
موتهم قبل نفخ الصور لان الاستثناء انما يكون لمن يمكن دخوله في الجملة فاما من لا يمكن
دخوله فيها فلا معنى لاستثنائه منها والذين ماتوا قبل نفخ الصور ليسوا بمعرض ان يصعقوا
فلا وجه لاستثنائهم وهذا المعنى في موسى صلعم متحقق فلا وجه لاستثنائه انضافا الى هذا
كلامه بتوضيح من قبلنا في بعض المواضع ثم انه لا دلالة في الحديث الذي تمسك به ذلك
الزاعم على ما زعمه لان قوله صلعم انا اول من تنشق عنه الارض صريح في ان ما ذكر بعد نفخ
الصور ثانيا للنشور فالمراد من الاستثناء المذكور فيه ما ذكر في قوله تع ونفخ
في الصور ففزع من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ونفخة الفزع غير نفخة الموت
على ما تحيط به علما وقد ورد في حديث آخر من قوله صلعم الناس يصعقون يوم القيمة فاكون
اول من يفيق فاذا انا بموسى اخذ بقائمة من قوائم العرش فلا ادري افاق قبلي ام
جوزي بصعقة الطور صريح في ان الصعقة المذكورة في هذا السياق صعقة الغشي والفزع
لا صعقة الموت لما ورد عن نفخ الصور او لا ثم نفخ فيه اخرى اي نفخة اخرى دل ذلك
على ان للصعق ونفخ في الصور نفخة واحدة ثم نفخ فيه اخرى وانما حذفت واحدة لدلالة
اخرى عليها ولكونها معلومة بذكرها في موضع آخر فاذا هم قيام ينظرون اي ينظرون
بما ذا يؤمرون واين يحشرون وبماذا يعاملون وقيل يقلبون ابصارهم في الجهات
نظر المبهوت اذا فاجاءه خطب ولا يجوز ان يكون القيام على ما سبق الى بعض
الاوهام ان يكون بمعنى الوقوف والجمود في مكان لتحيرهم لان قوله تع ونفخ في الصور
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون قد دل على خلافه ولا ظاهر فلان النسل الاسراع
في المشي وفي الخبر شكونا الى رسول الله صلعم الضعف فقال عليكم النسل اي الاسراع
في المشي فانه ينشط فالمعنى يخرجون مسرعين وهو كقوله تع يخرجون من الاجداث سراعا

كانهم الى نصب يوفضون اى يسرعون وقولهم عند ذلك يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا
ظاهر فى عدم تحريمهم وعدم بهتهم لان المعنى من ايقظنا من موضع رقادنا اى نومنا
وبهذا يرد ما قيل انهم ح ينظرون نظر المبهوت على امر آنفا فان قيل كيف قالوا من
بعثنا من مرقدنا وهم من المعذبين فى قبورهم قلنا ان ابى ابن كعب رض قال ينامون
نومة فيقولون من بعثنا من مرقدنا وقال ابو صالح اذا نفخ النفخة الاولى رفع العذاب
عن اهل القبور وهجعوا هجعة الى النفخة الثانية بينهما اربعون سنة واختلفوا فى
عدد النفخة فقيل ثلث نفخة الصعق ونفخة البعث المذكورتان فى الآية المزبورة ونفخة الفزع
المذكورة فى قوله تع ونفخ فى الصور ففزع من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله و
هذا اختيار ابن العربى وقيل اثنان ونفخة الفزع هى نفخة الصعق لان الامرين لازمان
لها اى فزعوا فزعا ماتوا قال الامام القرطبى والسنة الثابتة بحديث ابى هريرة رض
وحديث عبد الله بن عمر رض وغيرهما تدل على انهما نفختان لا ثلث وهو الصحيح لانه تع قال
ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض الا من شاء الله فاستثنى هنا
كما استثنى فى الفزع فدل على انهما واحدة ويرد عليه انه لا دلالة فى الحديثين المذكورين
على عدم النفخة الثالثة غايته انهما وسائر الاحاديث الواردة على نسقهما ساكتة عنها ولا
يلزم من ذلك عدمها وكذا لا دلالة فى ذكر الاستثناء بعينه فى الموضعين ان يكون
المذكور فيهما نفخة واحدة وهذا ظاهر والصحيح عندى هو القول الاول من ان نفخة الفزع
غير نفخة الصعق لما مر من دلالة الحديث المار ذكره فى وقوع صعقة غشى يوم القيمة بعد صعقة
الموت الحادثة عن نفخة الموت وقوله تع على ما ورد فى الصحيحين فاكون اول من يفيق
كالنص على انه لا موت عند نفخة الفزع انما هو غشى فمن قال هى ثلث نفخات نفخة الفزع ثم
نفخة الصعق وهو الموت ثم نفخة البعث فقد اصاب فى الفرق بين نفخة الصعق ونفخة الفزع
الا انه لم يصب فى زعمه ان نفخة الفزع قبل نفخة الصعق كيف وقد دل الحديث المار ذكره
على عموم حكم نفخة الفزع للانبياء الذين ماتوا قبل نفخة الصعق اى الموت قال الضحاك رض
ان صعقة الفزع بعد النشر حين تنشق السموات والارض وظهر ان النفخات ثلث بل اربع
نفخة يميت الله تع بها جميع المخلوقات كما جاء فى الحديث وعند ذلك نداء لمن الملك وبناء
على ذلك قوله تع كل شىء هالك الا وجهه ونفخة البعث كما نطق به قوله تع ونفخ فى الصور

فى الصور فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ونفخة الصعق وهى نفخة الفزع
بعينها كما نطق بالاول قوله تع ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض
الا من شاء الله وبالثانى قوله تع ونفخ فى الصور ففزع من فى السموات ومن فى الارض
الا من شاء الله ونفخة الافاقة كما قال تع بعد ما ذكر نفخة الصعق ثم نفخ فيه اخرى
فاذا هم قيام ينظرون وقد عرفت ما فى زعم ان نفخة الصعق هى نفخة الفزع بعينها فتذكر
الآية الثالثة يوم ندعوا نصب باضمار اذكر او ظرف لما دل عليه ما تقدم من قوله ولا يظلمون
وقيل هو على الاغراء اى احذروا يوم ندعوا وقرئ يدعوا ويدعى ويدعوا بقلب
الالف واوا على لغة من يقول افعوا ويجوز ان يقال انها علامة الجمع كما فى واسروا
النجوى الذين ظلموا او ضميره وكل بدل منه والنون محذوف لقلة المبالاة بها ليست الا
علامة الرفع وهو قد يقدر كما فى يدعى كل اناس كل جماعة من الانس الاناس اصل الناس
كرخال اسم جمع اذ لم يثبت فعال فى ابنية الجمع حذفت همزته تخفيفا كما قيل لوقة فى
الوقة بامامهم بمن ائتموا به من نبى او مقدم فى الدين او كتاب او دين وقيل بكتاب
اعمالهم فانه يرجع اليه فى تعرف الاعمال ويرده ان المدعو الى كتب الاعمال كل واحد من
احاد الانس لا كل جماعة منه لعدم اشتراك بين الاثنين فى كتاب واحد وقيل بامهاتهم
جمع ام كخفاف فى جمع خف والحكمة فى ذلك اجلال عيسى عم واظهار شرف الحسن والحسين رض
وان لا يفتضح اولاد الزنا ويرده ايضا ما اشرنا اليه آنفا من ان كل ام ليست كما
يشترك فيها جماعة من الانس ثم ان ثالث ما ذكر من وجوه الحكم مردود بما ذكر فى الصحيحين
من الحديث الدال على ان الناس يدعون فى الآخرة باسمائهم واسماء ابائهم قال الامام
القرطبى فى الحديث الصحيح عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلعم اذا جمع الله الاولين
والاخرين يوم القيمة يرفع لكل غادر لواء يوم القيمة فيقال هذه غدرة فلان ابن
فلان خرجه مسلم والبخارى فقوله هذه غدرة فلان ابن فلان دليل على ان الناس
يدعون فى الآخرة باسمائهم واسماء ابائهم وقال فى تفسير قوله تع يوم يدعوكم
فتستجيبون بحمده الدعاء النداء الى المحشر بكلام يسمعه الخلايق يدعوهم الله تع فيه بالخروج
وقيل بالصيحة التى يسمعونها فتكون داعية لهم الى الاجتماع فى ارض القيمة قال عم
انكم تدعون يوم القيمة باسمائكم واسماء ابائكم فاحسنوا اسماءكم قال الامام

القرطبي وروي عن النبي م في قوله تع يوم ندعوا كل اناس بامامهم فقال كل يدعى
بامام زمانهم وكتاب ربهم وسنة نبيهم فيقولوا هاتوا متبعي ابراهيم هاتوا متبعي موسى
هاتوا متبعي عيسى هاتوا متبعي النبي ثم يقال هاتوا متبعي رؤساء الضلال امام هدى و
امام ضلالة فمن اوتي اي من المدعوين كتابه بيمينه اي كتاب عمله وفيه دلالة على ان الامة
المذكورة لاعطاء كل من المدعوين كتاب عمله فالفاء للتعقيب ولما الدلالة فيها على ان
المراد من الامام كتاب العمل كما توهمه صاحب التيسير فغير ثابتة فاولئك اورده جمعا
على معنى من وقد حمل على اللفظ اولا فافرد في قوله تع كتابه وفي قوله بيمينه يقرؤن
كتابهم لكمال سرورهم ووفور عقلهم والذين يؤتون كتابهم بشمالهم فهم لتحيرهم وتروعهم
لا يقرؤن كتابهم واشار اليه في قوله واما من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم
اوت كتابيه حيث لم يذكر القراءة فيه ويؤيد هذه الاشارة تعليق القراءة على ايتان
الكتاب باليمين وفي قوله يا ليتني دلالة ظاهرة على انطلاق لسانهم وعدم احتباسها
عن التكلم فلا وجه لما قيل وتعليق القراءة باتيان الكتاب باليمين يدل على ان من
اوتي كتابه بشماله اذا اطلع على ما فيه غشيهم من الخجل والحيرة ما يحبس السنتهم عن القراءة
ولذلك لم يذكرهم مع ان قوله ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى مشعر بذلك
فان الاعمى لا يقرء الكتاب والمعنى ومن كان في هذه الدنيا اعمى القلب لا يبصر رشده
كان في الاخرة اعمى لا يرى طريق النجاة ثم ان مبنى الاشعار المذكور على ان يكون المراد
من الاعمى في قوله فهو في الاخرة اعمى اعمى البصر ويرده ما روي انه لما نزلت هذه
الاية جاء عبد الله بن ام مكتوم الى رسول الله ع م وقال يا رسول الله انا في الدنيا
اعمى افاكون في الاخرة اعمى فانزل الله تع فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي
في الصدور فانه صريح في ان المراد من الاعمى المذكور اعمى القلب وان شئت زيادة
تحقيق في ان كل واحد مؤمنا كان او كافرا قارئا كان او اميا يقرء كتابه يوم
القيامة فاستمع ما نتلو عليك قال الله تع وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اراد
بالطائر خط من الخير والشر كانه طير اليه من عش الغيب وذكر القدر وخص العنق بالالحاق
اليه من بين سائر الاعضاء لان فيه يكون الزاين من القلائد والاطواق و
الشاين من الاغلال والاوهاق فاستعير لمحل الزام الخير والشر ونخرج له يوم القيا

القيامة كتابا هيكلا مصورا بصور اعماله يلقاه منشورا لظهور تلك الهيئات فيه
بالفعل منفصلة لا مطوية كما كانت قبل ذلك عند كونها فيه بالقوة اقرء كتابك على
ارادة القول فيقرؤه قارئا كان او غير قارئ لان الاعمال هناك متمثلة بصور جلية
وهيئات يعرفها كل احد لا على سبيل الكتابة بالحروف فلا يعرفها الامي وهذا اوجه مما
روي عن قتادة يقرء ذلك اليوم من لم يكن في الدنيا قارئا ولا يظلمون فتيلا اي لا
ينقصون مما يستحقون من الجزاء وان كان شيئا حقيرا يسيرا مقدار ما يفتل
بين اصابعهم من الوسخ وقيل الفتيل هو الذي يكون في شق النواة الاية الرابعة يومئذ
يصدر الناس عن مخارجهم من القبور الى الموقف اشتاتا متفرقين واحدا باشتات
اي متفرقين ليروا اعمالهم نفس العمل متصورا ويريهم ثم يخبر عليه على ما دل عليه قوله تع وان ليس
للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى وقد قال المفسرون
على وفق ما ورد به الاثار في تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ان المؤمن اذا
خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح
طال ما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين وفدا وقد
قال ع م عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء
هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طال ما ركبتني فانا اركبك
اليوم فذلك قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فالمراد نفس العمل ومن غفل عن
هذا صرفه عن ظاهره في تفسير قوله تع ليروا اعمالهم وقال جزاء اعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة
مقدار نملة صغيرة خيرا يره اي يرى نفس ذلك العمل الخير ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
اي يرى نفس ذلك العمل الشر ثم يجعل خير الكافر هباء منثورا قال الله تع وقدمنا الى ما عملوا
من عمل فجعلناه هباء منثورا اي غبارا متفرقا لا يمكن جمعه وهو تصوير لجعله لا يثبت له
الاجتماع ولا يقع بها الانتفاع لاقدومهم ولا ما يناسبه حالهم في اعمالهم التي عملوها في كفرهم
وسموها مكارم كقرى الضيف وصلة الرحم واغاثة الملهوف وفك الاسير وامثالها بحال
من استعصى سلطانا وخالفه فقدم الى ما عملوا واقتنى وجمع متفرقه وابطله ولم يترك لها عينا
ولا اثرا او شبه اعمالهم المحبطة في حقارتها وعدم نفعها وقلة الاعتداد بها بالهباء ثم بالهباء
المتفرق منه الذي لا يمكن جمعه ونظمه وذلك اي ابطال حسناتهم بعد ما راوها وتوقعوا نفعها

النفع اشد ايجاعا لهم وايلاما ونيغفر شرالمجتنب عن الكبائر قال الله تع ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وذلك الى العفو والمغفرة بعد ما ركوا سيئاتهم وخافوا
عن حزن ما اوقع في نفوسهم افضائه والغاما فكل من لفظ العام في المقامين على ظاهره غير
منصرف عن الظاهر المتبادر ومن زعم ان المرتجي ذا الاعمال الانفسها ثم قال ولعل
حسنة الكافر وسيئة المجتنب عن الكبائر توثران في نقص الثواب والعقاب فقد رسا على
كنه الخطاء في كل من مقامي كلامه اما الاول فلانه خالف فيه نص الكتاب الدال على حبوط خير الكافر
وعلى ان لا اثر له في الاخرة حيث كان هباء منثورا وشبه بالسراب في عدم النفع بل
من جهة الافضاء الى الثواب لا من جهة الانجاء عن شدة العقاب وقوله تع والذين كفروا
لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها صريح في انه ليس لهم تخفيف العذاب
والعجب ان القائل المذكور مع قوله تع لا يخفف عنهم العذاب في حق الكفار قال ههنا بل كلما خبت زيد
اسعارهم ثم انه لم يدر ان قوله تع كلما خبت زدناهم سعيرا ورد في حق المشركين لا في
مطلق الكافر فلا يتمسك له فيه ههنا واما في الثاني فلانه خالف فيه نص الحديث الصحيح وهو
ما روى ابو ايوب الانصاري رض قال كان رسول الله صلعم وابو بكر رض يتغديان اذا
نزلت عليه صلعم هذه الاية اعني قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة الاية فامسك رسول الله صلعم يده
عن الطعام ثم قال من عمل منكم خيرا في الدنيا يره جزاءه في الاخرة ومن عمل منكم شرا يره
في الدنيا مصيبات وامراض ومن يكن فيه مثقال ذرة من خير يدخل الجنة والحديث مذكور
في التيسير وفي حديث اخر ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة و
عضتها وفي حديث اخر ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه
بها خطيئة والحديثان مذكوران في تفسير سورة البقرة من الكشاف بل خالف فيه نص الكتاب
وهو قوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فانه صريح في ان سيئة
مجتنب الكبائر لا توثر في نقص الثواب اذ لو كانت موثرة فيه يلزم ان لا يكون مكفرة وهو
خلاف مدلول النص فان قلت اليس قوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها عاما
للكل فحسنة وان لم يكن له عبادة لفقد شرطها وهو الايمان لان الاعمال الحسنة
كانجاء الغريق واطفاء الحريق بغير شرط قلت نعم الا انه لا يقدر على اثباتها لبطلانها
على ما عرفت فيما تقدم والكلام في ذلك ان الكفار على ما ورد في الاخبار مجزية على اعمالها

اعمالها الحسنة في هذه الدار قال صاحب التبصرة في تفسير قوله تع اولئك الذين ليس
لهم في الاخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون قال صلعم ان الله
لا يظلم المؤمن حسنة يثاب عليها الرزق في الدنيا ويجزى بها في الاخرة فاما الكافر فيطعم
بحسناته في الدنيا حتى اذا افضى الى الاخرة لم يكن له حسنة حتى يعطى بها وقال القاضي
في تفسيره لانهم استوفوا ما تقتضيه صور اعمالهم الحسنة وبقيت لهم اوزار العزائم
السيئة روى مسلم في صحيحه عن انس رض ان الكافر اذا عمل حسنة اطعم بها طعمة من الدنيا
واما المؤمن فان الله تع يدخر حسناته في الاخرة ويعقبه رزقا في الدنيا على طاعته
وقال الشيخ الاكمل في شرحه للمشارق والحديث يدل على ان الكافر لا ثواب له مدخرا
ليوم القيامة وعلى ذلك الاجماع وان الكافر ان عمل ما هو حسنة يثاب عليها ان عملها للمؤمن
فلا طعمة من مأكل الدنيا من جملة ما كتب له من الرزق واما الكافر اذا فعل شيئا من ذلك
ثم اسلم هل يثاب عليه في الاخرة او لا فاختلف فيه فذهب بعضهم الى عدمه لان شرط اعتباره
الايمان عند وجوده ولم يوجد وقال بعضهم يثاب عليه في الاخرة لقوله صلعم اسلمت على ما
اسلفت لك من خير انتهى واذا تحققت ما قررناه فقد وقفت على ان من قال فان
حسنات الكفار محبطة بالكفر وسيئات المؤمن مغفورة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء
بمثاقيل الذرة من الخير والشر قلت المعنى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا من فريق السعداء ومن
يعمل مثقال ذرة شرا من فريق الاشقياء لانه جاء بعد قوله يصدر الناس اشتاتا
لم يكن واقفا على سر الكلام وتحقيق المقام ولا دلالة في صدور الناس اشتاتا على
توهم من تخصيص الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام لان الاية الخامسة في سورة الجمع
يومئذ فوقت انشقاق السماء وذلك بعد جمع الناس في الموقف قال الامام القرطبي في تذكرته
ان انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس فقد ذكر المحاسبي وغيره ان ذلك يكون بعد
جمع الناس في الموقف وروى عن ابن عباس رض لا يسئل عن ذنبه يعني سؤال استفهام
ودل على ذلك تعديته بعن فان السؤال اذا تعدى الى ثاني مفعوليه بعن يتعين معنى الاستفهام
فلا ينافي ذلك قوله تع قال اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما لانه سؤال توبيخ وتقريع لا
سؤال استفسار واستخبار انس ولا جان اي بعض من الانس والجن فاضطر السؤال عن
الذنب انما هي المختلفين من الفريقين ثم الانبياء وهم بمعزل عن توهم السؤال المذكور

فلا وجه لدرجهم في حكم النفي لما فيه من ايهام ثبوت الذنب فيهم ولذلك اي لكون الانس
في معنى البعض وحد ضميره في قوله ذنبه ومن غفل عن هذا قال والهاء للانس باعتبار
اللفظ وتأخر الانس لفظا لا يأبى عن عود الضمير اليه لانه مقدم رتبة ثم ان النفي المذكور
لا ينافي ما في بعض الآيات من اثبات السؤال لانه سؤال عن الباعث على الذنب لا عن الذنب
نفسه قال ابن عباس رض لا يسئلون هل عملتم كذا وكذا بل يسئلون لم عملتم كذا وكذا او هو
التوفيق بين قوله تع فوربك لنسئلنهم وبين هذه الآية ومن غفل عن هذا قال في ذلك
حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف ذودا ذودا على اختلاف مراتبهم
واما قوله تع فوربك لنسئلنهم اجمعين ونحوه فحين يحاسبون في المجمع ثم انه لم يصح
قوله وذلك حين ما يخرجون من قبورهم ويحشرون الى الموقف لما نبهت عليه آنفا
بعد ذلك في اما عدم السؤال عن الذنب فلعدم الحاجة اليه لا بالنظر الى السائل وذلك ظ
ولا بالنظر الى الحاضرين اظهارا لاستحقاق المذنبين بالجزاء الموعود لهم لظهور الذنوب
عندهم ايضا وقد دل على ذلك ما ذكره صاحب التيسير في تفسير قوله تع يومئذ تحدث
اخبارها ما روى ابو هريرة رض عن النبي م انه قرء هذه الآية فقال أتدرون ما اخبارها
قالوا الله ورسوله اعلم قال فان اخبارها ان تشهد على كل عبد وامة بما عمل على ظهرها
كذا وكذا في يوم كذا وكذا فهذه اخبارها وقال مقاتل تخبر بما عمل عليها تقول الموحد
وحد الله تع علي وصلى علي وصام وحج وزكى وتقول للكافر كفر علي واشرك وزنى
وسرق حتى ود الكافر انه سيق الى النار وما ذكره في تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم
على ظهورهم من ان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها
ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا وانا اركبك اليوم وشهادة الاعضاء
والجلود على ما نطق به نص الكتاب اصدق خبر في هذا الشأن واما ما قيل في تعليله لانهم يعرفون بسيماهم
فيرد عليه ان ذلك انما يكفي في عدم السؤال عن المذنب وتمييزه عن غيره لا في عدم السؤال
عن الذنب وتفاصيله وهذا ظاهر والكلام في هذا المقام في الشأن كما لا يخفى الآية
السادسة في سورة المؤمنين فاذا نفخ في الصور يعني للبعث والنشور فلا انساب
بينهم يومئذ فان قلت ما وجه نفي الانساب وهي متحققة قلت المنفي نفعها لانقطاعها فان
لكل امرئ يومئذ ما اكتسب لا ما انتسب الا يرى ان قابيل وكنعان وآزر كيف يدخلون النار

النار ولا يجديهم الانتساب الى الانبياء والكبار وما قيل لزوال التعاطف والتراحم
من فرط الحيرة واستيلاء الدهشة بحيث يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه
منظور فيه من وجوه الاول ان التعاطف والتراحم متحقق بين الصبيان والوالدين على ما نطق
به الاخبار والآثار الثاني زوال التعاطف لا يستلزم عدم نفع الانتساب والثالث ان الفرار المذكور
ليس لفرط الحيرة واستيلاء الدهشة كيف وهو للحذر عن مطالبتهم بما قصر في حقهم وذلك
انما يكون بعد زوال الحيرة والدهشة وسيجيء ما يتعلق بهذا الوجه والذي ذكرناه في
شرح الآية ولا يتساءلون فان قلت ما وجه التوفيق بين نفي السؤال ههنا واثباته
في قوله واقبل بعضهم على بعض يتساءلون قلت اقبال بعضهم على بعض بالسؤال عقيب نفخة
البعث قبل ان يطوى السماء كطي السجل كما هو الظاهر من قوله تع ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا
الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم ومن قوله تع يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا و
انقطاع السؤال بعد ما صار السماء كالمهل والجبال كالعهن على ما نطق به قوله تع يوم تكون
السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما فان قلت ما ذكرته يخالف
لما قيل ان التساؤل يكون عند النفخة الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا وتساءلوا
ولما قيل ان عدم السؤال عند النفخ فالسؤال بعد المحاسبة او دخول اهل الجنة الجنة و
اهل النار النار قلت ما ذكراه عن عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل واخبار فعليك
الاختيار رغم الاخيار فان قلت مبنى ما ذكرته على ان طي السماء بعد البعث فهل يساعده النقل
قلت نعم خرج الختلي ابو القاسم اسحاق بن ابراهيم في كتاب الديباج عن نافع عن ابن عمر
عن النبي م في قوله تع اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت قال فقال رسول الله
انا اول من تنشق عنه الارض فاجلس جالسا في قبري فيفتح لي باب الى السماء حتى انظر الى العرش
ثم يفتح لي باب من تحتي حتى انظر الى الثرى ثم يفتح لي باب عن يميني حتى انظر الى الجنة ومنازل
اصحابي ان الارض تحركت تحتي فقلت لها ما لك ايتها الارض فقالت ان ربي امرني ان القي
ما في جوفي وان اتخلى كما كنت اذ لا شيء فذلك قوله تع والقت ما فيها وتخلت وقد مر
في شرح الآية نقلا عن التذكرة ان انشقاق القمر وتناثر النجوم وطمس الشمس بعد جمع
الناس في الموقف الآية السابعة في سورة يونس ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا
في القبور الا ساعة من النهار الغازا وهذا البيان تعيينا للساعة النجومية فان الساعة قد

قوله كالمهل

قوله كالعهن

تطلوع على مقدار قليل من الزمان يتعارفون بينهم فان قلت هل يتعارفون كما
يحشرون ام بعد زمان قلت بل بعد زمان وان كان الظاهر من قول من قال ذو ذلك
عند خروجهم من القبور ان يتعارفوا كما يحشرون والدليل ما قلنا قوله عم الامر اشد من
ان ينظر بعضهم الى بعض في جواب عايشة رض اذا سمعت قوله عم يحشر الناس حفاة عراة غرلا
فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الى بعض والحديث رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن
ماجه ووجه الدلالة ان هول البعث لما كان مانعا عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف
الذي يتوقف عليه اولى وقد خرج الامام القرطبي بما ذكر النسخ من التذكرة في حديث
طويل عن ابي هريرة رض انهم يوقفون حفاة عراة غرلا مقدار سبعين عاما فان قلت
هل ينقطع التعارف بينهم بعد حصوله قلت ذلك ظن من قال انه ينقطع التعارف بينهم لشدة الامر
عليهم ولكن الامر ليس كما ظنه فان قوله تع يوم يفر المرء من اخيه الاية صريح في بقاء التعارف بينهم
في الموقف الثاني والثالث لان فرار بعضهم عن بعض في ذينك الموقفين على ما بيناه في
شرح هذه الاية فان قلت جواب النبي عم عن سوال عايشة رض انما يجري على تقدير
عدم بقائهم عراة عند حصول التعارف بينهم فهل الامر كذلك قلت نعم كما فهم من حديث
رواه مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رض قام فينا رسول الله عم بموعظة فقال
يا ايها الناس انكم تحشرون الى الله حفاة عراة غرلا كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا
علينا انا كنا فاعلين الا وان اول من يكسى يوم القيامة ابراهيم عم قال الامام القرطبي
في التذكرة تكلم العلماء في حكمة تقديم ابراهيم عم بالكسوة فروي انه لم يكن في الاولين
والاخرين لله عبد اخوف من ابراهيم عم فتعجل له الكسوة امانا ليطمئن قلبه ويحتمل ان
يكون ذلك لما جاء به الحديث من انه اول من امر بلبس السراويل اذا صلى مبالغة في الستر
وحفظا للفرج من ان يماس مصلاه ففعل ما امر به فيجزى بذلك ان يكون اول من يستر
يوم القيامة ويحتمل ان يكون الذين القوه في النار جردوه ونزعوا عنه ثيابه على اعين
الناس كما يفعل بمن يراد قتله وكان ما اصابه من ذلك في ذات الله عز وجل فلما صبر واحتسب
وتوكل على الله تع دفع الله عنه شر الناس في الدنيا والاخرة وجزاه بذلك العرى ان
جعله اول من يدفع عنه العرى يوم القيامة على رؤوس الاشهاد وهذا احسنها والله
اعلم بالصواب **الاية الثامنة** يوم يفر المرء من اخيه وامه وابيه وصاحبته التي هي

زوجته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه يكفيه في الاهتمام به وقرئ يعنيه
اي يهمه فان قلت ما وجه الترتيب قلت وجهه رعاية السجع فانه من محسنات الكلام اذا
كان خاليا عن التكلف يرشدك الى هذا قوله وبنيه مقام اولاده وما قيل بدأ بالاخ
ثم بالابوين لانهما اقرب منه ثم بالصاحبة والبنين لانهم اقرب واحب كانه قيل يفر
من اخيه بل من ابويه بل من صاحبته وبنيه لا يخلو عن مناقشة ومن غيره الى قوله
وتأخير الاحب فالاحب للمبالغة فقد وسع دائرة المناقشة فان قلت لو كان السجع
شأنا لما عدل عن الفواصل الى المهاد في قوله تع لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش
قلت لعل ذلك لنكتة معنوية تربو على نكتة لفظية وهي ان في لفظ المهد من معنى الاعداد
والتهيئة ما يتضمن الاشارة الى ما صرح به في قوله تع اعدت للكافرين وانما يفر منهم حذرا
من مطالبتهم بالتبعات ويقول الاخ لم تواسيني بمالك والابوان قصرت في برنا والصاحبة
اطعمتني الحرام وفعلت وصنعت والبنون لم تعلمنا ولم ترشدنا واما ما قيل ان ذلك
لعلمهم انهم لا يغنون عنه شيئا فمردود بما ورد في صحيح الخبر من ان الصبيان يطوفون
على اباءهم بكوس من انهار الجنة يسقونهم ذكره الامام القرطبي في باب ما يلقى الناس في
الموقف من الاهوال العظام والامور الجسام من التذكرة وهذا نص صريح في ان
منهم من ينفع فان قلت اذا ثبت الفرار يومئذ بالاختيار فما وجه الوعيد في قوله عم
من فرق بين والدة وولدها فرق الله تع بينه وبين احبته يوم القيامة والحديث
مذكور في فصل ما يكره من البيوع من الهداية وغيره من كتب الفقه قلت ان الناس اذا
احيوا وبعثوا من قبورهم فليست حالهم واحدة ولا موقفهم واحدا بل لهم احوال ومواقف
فاختلف الاخبار عنهم لاختلاف مواقفهم واحوالهم وجملة ذلك انها خمسة احوال الاولى
حال البعث من القبور والثانية حال السوق الى موضع الحساب والثالثة حال المحاسبة
والرابعة حال السوق الى دار الجزاء والخامسة حال مقامهم في الدار التي يستقرون
فيها فالفراق المكروه في الموقف الاول لانهم عند ذلك يتعارفون بينهم على ما بيناه
في شرح الاية والفرار بالاختيار في الموقف الثاني والثالث والله اعلم **الاية التاسعة**
يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود لا يستطيعون نزلت ... والساق يجيء في
لغة العرب بمعنى النفس نقله ابو عمر عن ابي العباس احمد بن يحيى النحوي ومنه قول علي

حين راجعه اصحابه في قتال الخوارج فقال والله لاقاتلنهم ولو تلفت ساقي
وفي التنكير البحت ايماء الى بعده عن التعيين والتبيين بالتعريف والتوصيف وعلى
هذا يكون المراد انه يتجلى لهم ويكشف الحجاب عن ابصارهم حتى اذا رأوه سجدوا له ويعين هذا
ما روي في صحيح البخاري ان النبي عم يكشف عن ساقه يوم القيامة فيسجد له كل مؤمن و
مؤمنة وقد جاء في ذلك حديث حسن ذكره ابو الليث السمرقندي في تفسير هذه الآية
عن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري عن ابيه قال سمعت رسول الله عم يقول اذا كان يوم
القيامة مثل لكل قوم ما كانوا يعبدون في الدنيا فيذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون
ويبقى اهل التوحيد فيقال لهم ما تنتظرون وقد ذهب الناس فيقولون ان لنا ربا كنا
نعبده في الدنيا ولم نره فيقال اتعرفونه اذا رأيتموه فيقولون نعم فيقال كيف تعرفونه
ولم تروه قالوا انه لا شبيه له فيكشف لهم الحجاب فينظرون الى الله تعالى فيخرون له سجدا و
يبقى اقوام ظهورهم مثل صياصي البقر فيريدون السجود فلا يستطيعون وذلك قوله تعالى يوم
يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون ثم قال ابو بردة فحدثت بهذا الحديث
عمر بن عبد العزيز فقال عمر رض ما سمعت في اهل التوحيد حديثا هو احب الي من هذا وقال
الامام القرطبي في التذكرة هذا القول يعني تفسير الساق بما ذكر احسن الاقوال وقال في
تفسيره معنى حديث ابي بردة ثابت في صحيح مسلم من حديث ابي سعيد الخدري رض ونحن
نقول لعل قول علي رض لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا اشارة الى هذا الكشف
فان قلت بعد ما ذهب كل قوم الى ما كانوا يعبدون ولم يبق الا اهل التوحيد فمن الذين
يريدون السجود ولا يستطيعون قلت هم المنافقون على ما جاء في حديث مسلم حيث قال
يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئا فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس
الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت وتبقى
هذه الامة فيها منافقوها الحديث فان قلت ذهب صاحب الكشاف الى ذكر تمثيل حيث
قال الكشف عن الساق مثل في شدة الامر وصعوبة الخطب واصله في الروع والهزيمة و
تشمير المخدرات عن سوقهن في الهرب فمعنى يوم يكشف عن ساق في معنى يوم يشتد الامر
ويتفاقم ولا كشف ثمة ولا ساق كما تقول للاقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثمة ولا غل وانما هو مثل
في البخل واما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان ولو كان هذا التشبيه عن مقاتل

عن ابي عبيدة خرج من خراسان رجلان احدهما شبه حتى مثل وهو مقاتل بن سليمان
والاخر نفى حتى عطل وهو جهم بن صفوان والذي غره يعني من شبه حديث ابن مسعود
يكشف الرحمن عن ساقه فاما المؤمنون فيخرون سجدا واما المنافقون فتكون ظهورهم
طبقا طبقا كان فيها السفافيد ومعناه يشتد امر الرحمن ويتفاقم هوله وهو الفزع
الاكبر يوم القيامة ثم كان من حق الساق ان تعرف على ما ذهب اليه المشبه لانها ساق
مخصوصة معهودة عنده وهي ساق الرحمن فان قلت لم جاءت منكرة في
التمثيل قلت للدلالة على انه امر مبهم في الشدة منكر خارج عن المألوف كقوله تعالى يوم
يدعو الداعي الى شيء نكر كانه قيل يوم يقع امر فظيع هائل الى هنا كلامه وتبعه
الامام البيضاوي والامام القاضي صاحب التفسير والتأويل فهل لما ذهبوا اليه
وجه قلت لا لان شرط العدول عن الحقيقة والمصير الى التمثيل تعذر اجراء الكلام على
حقيقته وهذا الشرط مفقود ههنا لما عرفت ان الساق يجيء في اللغة بمعنى النفس
وهي مرادة ههنا بشهادة الاحاديث الصحيحة وصاحب الكشاف معذور فيما ذهب
اليه لانه من غلاة المعتزلة المنكرين لامكان رؤيته تعالى فاضطره ذلك الى تحريف
الكلام عن حقيقته ورد الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب واما
من حذا حذوه فقلدوه غافلين عن منشاء ذهابه الى ما ذهب اليه ونحن انما
ذكرنا المنشاء لئلا يذهب اهل السنة والجماعة في ضمنه رد الاحاديث المرفوعة واما
قوله واما من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان فلقد اصاب في ذلك لانه
لم يصح تعيين منشأ ذهابه الى التشبيه فانه لقلة نظره في علم اللغة وعدم اطلاعه على
الاحاديث المذكورة لا لقلة نظره في علم البيان واما قوله لو كان من حق الساق
ان تعرف الخ فيرد على ما ذكرنا ايضا وقد نبهت على وجه التقصي عنه فيما تقدم فتذكر
ويدعون الى السجود توبيخا وتعنيفا على تركهم السجود في الدنيا عند الاستطاعة لا تعبدا
وتكليفا فان الدار دار الجزاء لا دار التكليف فيؤمرون به مع اعتقال اصلابهم و
الحيلولة بينهم وبين الاستطاعة تحسيرا لهم وتنديما على ما فرطوا فيه حين دعوا الى السجود
وهم سالمو الاصلاب والمفاصل متمكنون مزاحو العلل فيما تعبدوا به فلا يستطيعون
روي عن ابن مسعود رض انه تعقم اصلابهم اي ترد عظاما بلا مفاصل لا تنثني عند الرفع

والحفظ في الحديث وبقي اصلابهم طبقا واحدا اى فقارة واحدة **الاية العاشرة**
ويوم منصوب بمضمر تقديره كان ما لا يدخل تحت الوصف وانما حذف تهويلا للامر
ومبالغة في التخويف نحشرهم جميعا قدم عسر الحشر ثم نقول للذين اشركوا سؤال
توبيخ شركاؤكم اضاف الشركاء اليهم لانه اذ لا شرك في الحقيقة بين الاصنام والمعبود
بالحق وانما اوقع عليها اسم الشريك بمجرد تسميتهم شركاء فاضيف اليهم بهذه النسبة وقصد
التعبير عن اعتقادهم بالزعم فانه كما علم في الباطل حتى قالوا زعموا مطية الكذب ولا يخفى ما فيه
من التهكم الذين كنتم تزعمون انهم شركاء انه حذف المفعولان لدلالة سياق الكلام
عليه وبهذا السؤال ظهر غيبة الشركاء وقوله تع في موضع اخر من هذه السورة وما
نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون نص
فيها فلا وجه لما قيل يجوز ان يحضروا ويشاهدوا ولكن لما لم يشفعوا لهم ولم يكن فيهم
ما رجوا من الشفاعة لهم جعلوا كانهم غيب عنهم وهو ابلغ في التوبيخ اذ وجودهم اخر من
العدم واما ما قيل يجوز ان يحال بينهم وبينها ليفقدوا في الساعة التي علقوا بها الرجا
فيها فيرد عليه انه ينكشف الحال عندهم ويعلموا انه لا نفع لهم في آلهتهم بل فيها مضرة فلا
احتمال للتفقد ثم لم تكن فتنتهم جوابهم وانما سمي فتنة لانه معذرتهم التي توهموا تخلصهم
من قولك فتنت الذهب اذا خلصته وقيل كفرهم والمراد عاقبته الا ان قالوا وقرئ لم يكن
بالياء التحتانية وفتنتهم بالنصب على ان الاسم ان قالوا وقرئ بالتاء الفوقانية وفتنتهم
بالرفع على انها الاسم وقرئ بنصبها على تقدير ان قالوا مونثا اى ثم لم تكن فتنتهم الا
مقالتهم وهذا احسن من اعتبار التانيث في الخبر والله ربنا ما كنا مشركين كذبوا و
حلفوا مع علمهم بانه لا ينفع جحد ودهشا فان الممتحن ينطق بما ينفعه وما لا ينفعه من غير تمييز
بينهما كقولهم ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع ايقانهم بالخلود فيها وقرئ
ربنا بالنصب على النداء والمدح انظر كيف كذبوا على انفسهم بنفي الشرك عنها وضل عنهم
يحتمل ان يكون عطفا على كذبوا فيدخل في حيز انظر ويحتمل ان يكون اخبارا مستانفا
فلا يدخل في حيزه ما كانوا يفترون اى غاب عنهم ما كانوا يفترونه من الشركاء اى
يفترون الهية وشفاعة ومن قال في تفسير قوله تع وما كنا مشركين اى عند انفسنا
بل كنا موحدين باقرارنا بان الخالق واحد والرازق واحد وانما عبدنا الاصنام

الاصنام ليقربونا الى الله زلفى فكانه لم يدر ان التقييد المذكور يأباه قوله تع
انظر كيف كذبوا اوضح اى على تقدير ان يكون نفيهم الشرك عن انفسهم لا بحسب الواقع
بل بحسب اعتقادهم لا يكونوا كاذبين فيما قالوا لصدقهم في اخبارهم عن زعمهم و
اعتقادهم ثم ان المراد من الشرك الشرك في العبادة لا الشرك في الالوهية كقوله
بل كنا موحدين باقرارنا الخ لا يناسب المقام قال تع في سورة النحل واذا رأى
الذين اشركوا شركاءهم قالوا ربنا هؤلاء شركاؤنا الذين كنا ندعوا من دونك
فالقوا اليهم القول انكم لكاذبون القاء القول في جوابهم من جانب الشركاء على ما
افصح عنه قوله تع في سورة يونس ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا مكانكم
انتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم ايانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا
وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين وقوله ان كنا عن عبادتكم لغافلين
صريح في ان الجواب المذكور ليس من جانب الشياطين كما توهم من قال اى اجابوهم بتكذيبهم
في انهم حملوهم على الكفر والزموهم اياه كقوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان
دعوتكم فاستجبتم لي بل نقول قوله تع في سورة النساء ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة
اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون
الجن صريح في ان الجواب من جانب الملائكة فمن زعم انه من جانب الاصنام وقال ولا
يمتنع انطاق الله تع الاصنام فلم يصب وقد قال ذلك الزاعم في تفسير سورة النساء
تخصيص الملائكة لانهم اشرف شركائهم والصالحون للخطاب وبين كلاميه تدافع ظاهر
واعلم ان قوله تع في سورة الانعام وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء
وقوله تع في سورة الاعراف اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا اى غابوا
عنا صريح في انه حيل بينهم وبين شركائهم ابتداء في الاستفهام عن شركائهم عند ذلك
على تنبيههم على ما تقدم وقوله تع في سورة النحل واذا رأى الذين اشركوا شركاءهم
صريح في انهم يجمعون معهم بعد ذلك فانكارهم عن اتخاذ الشركاء حين لم يروهم فلا تساهل في
اعترافهم بعد ذلك حين راوهم فاجيبوا بانكم لكاذبون في قولكم الاول هذا هو
الظاهر وما قيل ان التكذيب في انهم شركاء الله تع يرد عليه ان المراد من الشرك الشرك
في العبادة لا الشرك في الالوهية وقد وجد منهم التشريك في العبادة وان لم يوجد

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/6
Tasnif No. : 297.2

منهم الشريك في الالوهية فلا وجه لتكذيبهم فيه وبما قررناه تبين ان من قال ويجوز
ان يحال بينهم وبينها لتفقدوا ما في الساعة التي علقوا بها الرجاء متغافل عن حقيقة الحال
قاصر عن تتبع الايات الواردة في هذا المقام حيث تشبث بالاحتمال في موضع القطع و
الله اعلم والوزن يومئذ الحق الجمهور على ان صحائف الاعمال توزن بميزان له لسان
وكفتان ينظر اليه الخلائق اظهارا للمعدلة وقطعا للمعذرة قال الضحاك والاعمش الوزن
والميزان بمعنى العدل في القضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام في وزن
هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه وان لم هناك وزن وقال الزجاج هذا شائع
من جهة اللسان والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان ولقد احسن
القشيري حيث قال لو حمل الميزان على هذا فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار
على ما يرد على الارواح دون الاجساد والشياطين والجن على الاخلاق المذمومة
والملائكة على القوى المحمودة وقد اجمعت الامة في الصدر الاول على الاخذ بهذه الظواهر
من غير تاويل وقال الامام القرطبي واذا اجمعوا على منع التاويل وجب الاخذ بالظاهر
وصارت هذه الظواهر نصوصا وقال حذيفة رض صاحب الموازين جبرائيل م يقول له ربه يا جبرائيل
زن بينهم فرد من بعض الى بعض قال وليس ثم ذهب ولا فضة فان كان للظالم حسنات
اخذ من حسناته فرد على المظلوم وان لم يكن حسنات اخذ من سيئات المظلوم فحمل على
الظالم فيرجع الرجل وعليه مثل الجبال وهذا لا ينافي قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى
لان ما يحمل عليه لما كان جزاء ظلمه لم يكن في الحقيقة وزر اخرى بل وزر نفسه فقوله يومئذ
خبر المبتدا او هو الوزن والحق صفة او خبر محذوف ومعناه العدل السوي فمن ثقلت
موازينه حسناته او ما يوزن به حسناته فهو جمع موزون او ميزان ومن وان كان
مفرد لفظا ولذلك وحد الضمير الراجع اليه جمع معنى ولذلك قيل في خبره فاولئك هم المفلحون
الفائزون بالنجاة عن الدخول في النار ومن غفل عما ذكرناه تعسف في تصحيح جمع
الميزان حتى قال وجمعه باعتبار اختلاف الموزونات وتعدد الوزن ولم يدر ان بهذا القدر
من التكلف لا يتم توجيه الكلام بل لا بد من تصحيح معنى الجمعية في الجزاء ايضا ومن خفت موازينه
فاولئك الذين خسروا انفسهم بتضييع الفطرة السليمة التي فطرت عليها واقتراف ما عرضها
للعذاب بما كانوا باياتنا يظلمون ❊ تمت بعون الله وفضله ❊ تم تم تم

الحمد لله رب العالمين ❊ والصلوة على سيد العالمين ❊ وسيد المرسلين ❊ وعلى اله و
صحبه اجمعين ❊ والسلام على من تبعهم من حماة الدين المتين ❊ وهداة الشرع المبين وبعد
فقد روى عن علي بن ابي طالب رض ان رسول الله م قال من حفظ من امتي اربعين حديثا
من امر دينها بعثه الله تع يوم القيامة من زمرة الفقهاء والعلماء وفي رواية ابي الدرداء
كنت له يوم القيامة شافعا وشهيدا فاسلك الاشارة العالية في جمع اربعين حديثا
واخترت ما في لفظه فصاحة ظاهرة وفي معناه على صحة اسناده دلالة باهرة باستناد
الاجتهاد في بعض المسائل عليه وارتباط بعض الدلائل واستنباط الاحكام منه له
على انه لا يلزم الاثبات رواية اذا كان من الاثبات دراية لقوله م اذا حدثتم عني
بحديث يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت به او لم احدث اخرجه الدارقطني عنه
عن ابي هريرة رض مرفوعا **الحديث الاول** ❊ السلام قبل الكلام اخرجه الترمذي عن
جابر رض مرفوعا قال صاحب الهداية في التجنيس اذا اتى انسان الى باب دار انسان يجب
ان يستأذن ثم اذا دخل يسلم عليه لقوله تع لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
وتسلموا على اهلها امر بالاستئناس قبل السلام هذا في البيوت فاما في الفضاء يسلم اولا
ثم يتكلم لقوله م من كلم قبل السلام فلا تجيبوه وقال م السلام قبل الكلام روي عن عبد الله
بن سلام انه قال اول ما سمعت من النبي م يا ايها الناس اطعموا الطعام وافشوا السلام وصلوا
الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام وقال لقمان لابنه يا بني اذا
مررت بقوم فارمهم بسهم الاسلام وهو السلام قال والتحية النصارى وضع اليد على الفم
وتحية اليهود الاشارة بالاصبع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب حياك الله ويقولون
انعم صباحا وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهي اشرف التحيات واكرمها
عن ابي امامة رض قال قال رسول الله م ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود و
لا النصارى فان تسليم اليهود الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة
بالكف نقل عن افلاطون اذا دخلتم على الكرام فعليكم بتخفيف السلام وتقليل الكلام و
تعجيل القيام **الحديث الثاني** اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام رواه خواهرزاده
في مبسوطه عن عبد الله بن عمر رض مرفوعا والمراد صعوده على المنبر نص عليه في الينابيع اذا

خرج الامام للخطبة حرم ان فلا اما الغاية فلا كراهة في قضائها في وقت الخطبة صرح
به صاحب النهاية والكلام المنهي انما هو المتعارف واما التسبيح واشباهه فلا هذا هو
الصحيح ذكره فخر الاسلام في مبسوط هذا عند ابي ح وقال صاحباه لا باس بان يتكلم
قبل الخطبة وبعدها ما لم يشرع الامام في الصلوة والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على
الاختلاف ذكره القدوري في التقريب حيث قال خروج الامام يقطع الكلام والصلوة
وكذا اذا نزل عن المنبر حتى يشرع في الصلوة لان القاطع بعد الشروع فيها هو الصلوة
لا خروج الامام **الحديث الثالث** اسفروا بالفجر فانه اعظم الاجر قال الامام المطرزي
في المغرب اسفر الصبح اضاء اسفارا ومنه اسفروا بالصلوة اي صلوها في الاسفار
والباء للتعدية وقال صاحب الهداية ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عم اسفروا بالفجر
وقال الشافعي يستحب في كل صلوة والحجة عليه ما رويناه انتهى كلامه ومبنى الاحتجاج
المذكور ما قدمناه من ان الباء للتعدية وللمخالف ان يقول ان الباء للملابسة والمعنى
ادخلوا في وقت ابيضاض النهار ملتبسين بالصلوة المذكورة فانه يقال اسفر
اذ دخل في وقت ابيضاض النهار كما يقال اسحر اذا دخل في السحر وادبر اذا دخل
في ريح الدبور **الحديث الرابع** الرحمة رحمة اشارة الى ما عند الوقف في الصلوة
وشد الصفوف من الفضيلة في سد الخلل والمحاذاة بالمناكب كانهم بنيان مرصوص
الحديث الخامس يا ابا ذر مرة او ذر سال ابو ذر خبر البشر عن تسوية الحجر
في الصلوة فقال يا ابا ذر مرة او ذر قال صاحب الهداية يكره للمصلي ان يعبث في
الصلوة لان العبث خارج الصلوة حرام فما ظنك فيها ومنه تقليب الحصا الا ان
لا يمكنه من السجود فيسويه مرة للحديث المذكور **الحديث السادس** اذا ابتلت النعال
فالصلوة في الرحال رحل الرجل منزله اي صلوا في منازلكم عند ابتلال قدميكم من المطر
وقيل ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحريري في درة الغواص
في اوهام الخواص وفي كتاب العين في الالف ثعلب عن ابي سلمة عن الفراء قال النعال
الارضون الصلاب وانشد قوم اذا حضرت نعالهم تتبادرون تبادر الحمر قال ثعلب
ومنه الخبر اذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال يقول اذا تزلقت الارض فصلوا
في منازلكم **الحديث السابع** ان الله فرض عليكم صيامه وسن لكم قيامه الضمير في

في الموضعين لرمضان وكلمة على في الاول واللام في الثاني للفرق بينهما بتحقق
التكليف الايجابي في احدهما دون الاخر واراد بقيامه التراويح فانها سنة في الصحيح
وما في الهداية من قوله والاصح انها سنة في الصحيح انما هو باعتبار اداءها بالجماعة
والامام كما هو المفهوم من سياق الكلام فان من المشايخ من قال ان الجماعة
فضيلة وليست بسنة قال صاحب البدايع واما سنتها يعني التراويح الجماعة والمسجد لان
النبي عم قدر ما صلى من التراويح صلى بجماعة في المسجد وكذا الصحابة صلوها بجماعة
في المسجد ثم قال ومن صلاها في بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح
لتركه سنة الجماعة او المسجد واما قدر القراءة فيها فقال صاحب الهداية واكثر المشايخ
على ان السنة فيها الختم فلا يترك لكسل القوم وفي البدايع واما في زماننا فالافضل ان
يقرء الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فيقرء قدر ما لا يوجب تنفر القوم
عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة واما وقتها فقد اختلف مشايخنا
فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر
وقال عامتهم ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا يجوز قبل العشاء ويجوز بعد الوتر الى
طلوع الفجر لان ذلك وقتها فقول الامام القدوري ثم يوترهم للاحتراز عن موضع
الخلاف لا للاشارة الى ما ذكره العامة كما يسبق الى فهم صاحب الهداية **الحديث الثامن**
من ضيع سنتي حرمت عليه شفاعتي اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ التضييع
اشارة الى ان كل مولود يولد على فطرة الاسلام على ما جاء التصريح به في حديث اخر
وانما حملناه على ذلك لان المومن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته كيف
وقد قال عم ان شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال صاحب الشرعة اتباع الرسول
فرض لا يسع تركه بحال ومخالفته تعرض نعمة الاسلام للزوال وقال عم لا يومن
احدكم حتى يكون هواه تابعا لما جئت به وقال من ضيع سنتي حرمت عليه شفاعتي
ثم قال والمراد من هذه السنة التي يجب التمسك بها ما كان عليه القرن المشهود لهم بالخير
والصلاح والرشاد وهم الخلفاء الراشدون ومن عاصرهم من الصحابة والتابعين ثم الذين
يلونهم ثم من بعدهم فما احدث بعد ذلك من امر على خلاف منهاجهم فهو من البدعة وكل بدعة
ضلالة هذا واراد بالترك في قوله لا يسع تركه بحال الترك بالاختيار فلا يتجه ان يقال ترك

اتباع الرسول عم حال الاكراه بوعيد القتل مما خص فيه الحديث التاسع لا صغيرة مع
الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار • هذا الحديث مذكور في كتاب الشهادات من محيط
السرخسي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء وعن ابن عباس رض ان رجلا قال له
الكبائر سبع فقال هي الى سبعمائة اقرب لانه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قوله لانه لا صغيرة تعليل لمفهوم ما ذكره لا لمنطوقه وذلك انه قد فهم منه انه لا قطع ولا
تعيين في واحدة منهما فالتعليل المذكور بمقدمتيه ينطبق عليه وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل لا ادري ما وجه التعليل بقوله لا صغيرة الخ فانه لا يلائم الحصر في العدد المذكور
والحمل على التكثير ياباه قوله اقرب ثم انه لا دخل في التعليل لقوله ولا كبيرة مع الاستغفار
فان قلت هذا يعارض قوله عم ولا كبيرة مع الاستغفار لقوله تع ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلت لا اذ الاية على ترتب الجزاء قطعا فانه يشير اليه
فالمعنى ان جزاءه ذلك ثم انه ان جازاه يكون عدلا وان عفاه يكون فضلا
قال الفقيه ابو الليث ولكن يرجى ان لا يجازيه ان شاء الله تع وهو كما روي عن
النبي عم انه قال من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ولو وعده على عمل عقابا فهو عليه
بالخيار ان شاء عفاه وان شاء عذبه الحديث العاشر اذا انسلخ شعبان فلا
صوم الا رمضان وفي رواية احمد والدارمي عن ابي هريرة رض مرفوعا اذا
انتصف فلا صوم حتى رمضان وصححه ابو حيان وله شاهد عند الطبراني في الاوسط
والبيهقي في الخلافيات والدارقطني في الافراد استدل بالحديث المذكور على ان
صوم رمضان يتادى بمطلق النية بناء على ان الفرض متعين فيه فيتادى باصل
النية الحديث الحادي عشر الصوم في السفر كالفطر في الحضر • الحديث مذكور في
البدائع استدل اصحاب الظواهر على عدم جواز الصوم في السفر وهو مروي عن
ابن عمر رض وعن ابي هريرة رض والجواز قول اكثر الصحابة وهو مذهب جمهور العلماء
الحديث الثاني عشر ثلث لا يفطرن الصيام القي والحجامة والاحتلام •
هكذا نقل صاحب الكافي عبارة الحديث وفي الهداية فان نام فاحتلم لم يفطر لقوله عم
ثلث لا يفطرن الصيام القي والحجامة والاحتلام وعلى هذا الاجتزاء لا يفطرن في
في الهداية ان ذرعه القي لم يفطر لقوله عم من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء

عمدا فعليه القضاء ويستوي فيه ملء الفم وما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد
عند ابي يوسف لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد لانه
لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة وان
اعاده فسد الصوم بالاجماع لوجود الادخال بعد الخروج فتحقق صورة الفطر وان
قل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان
اعاده فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود الصنع منه في الادخال
وان استقاء عامدا ملأ فيه فعليه القضاء لما روينا والقياس متروك به ولا كفارة
عليه لعدم الصورة وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عند محمد لاطلاق الحديث وعند
ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما ثم ان عاد لا يفسد صومه عنده لعدم سبق الخروج
وان اعاده فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع
الحديث الثالث عشر عظموا ضحاياكم • فانها على الصراط مطاياكم • ذكره امام
الحرمين في النهاية وفي اسناد الديلمي عن ابي هريرة رض استفرهوا ضحاياكم
فانها على الصراط مطاياكم ضحايا جمع ضحية يقال ضحية وضحايا كهدية وهدايا واضحية
واضحى كارطاة وارطى وبه سمي يوم الاضحى ويقال ضحى بكبش او غيره اذا ذبحه وقت
الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى قيل ذلك ولو ذبح اخر النهار كذا في المغرب والمطايا جمع
مطية قال ابن فارس في المجمل مطوت بالقوم امطو مطوا اذا مددت في السير والمطية
مشتقة من ذلك وقيل بل سميت مطية لانه يركب مطاها اي ظهرها وفي الصحاح
يقال للبرذون والبغل والحمار فاره ولا يقال للفرس فاره ولكن رائع وجواد
وقوله استفرهوا مطاياكم اطلبوا الجيد منها والصراط كالطريق في التذكير والتانيث
اما في المعنى فبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا كان او غير
معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك والصراط من السبيل ما لا التواء فيه ولا
اعوجاج بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلثة والمراد هنا المعهود وهو ما مد على
متن جهنم الحديث الرابع عشر النساء لا يعشرن ولا يحشرن اي لا يؤخذ عشر
اموالهن ولا يحشرن الى المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بمواضعهن ومنه قوله
يؤخذ صدقات المسلمين عند بيوتهم وافنيتهم وعلى مياههم وقيل لا يحشرن الى المغازي
و

كذا في الفائق الحديث الخامس عشر لا خلاط ولا وراط. الخلاط ان يخلط
صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شاتان حال النوف لتوخذ واحدة
والوراط ان يكون له اربعون فيعطي صاحبه نصفها لئلا ياخذ المصدق شيئا كذا
قال المطرزي في المغرب الحديث السادس عشر لا جباية. الاجباة جبى الخراج جمعه جباية
وحماه حماية منعه ودفع عنه وهذا الحديث اصل كبير يتمسك به في كثير من المسائل منها
من مر على العاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله مائة اخرى قد حال عليها الحول
لا يوخذ منه شيء لان ما مر به قليل وما في بيته لم يدخل تحت حمايته والجباية بالحماية الحديث
السابع عشر افضل الحج العج والثج اي افضل اعمال الحج العج وهو رفع الصوت
بالتلبية عج يعج بالكسر عجيجا وعجا وثج الماء ثجه بالضم سيله ثجا واراد به اراقة دماء الاضاحي
كذا قال الامام المطرزي في المغرب الحديث الثامن عشر هولاء الداج وليسوا بالحاج
قال العلامة الزمخشري في الاساس هو من الدلج وليس من الحاج اي من الذين يدلجون
وهم الذين يمشون معهم من اجير او جمال او نحوهم من دج دجيجا بمعنى دب وقال ابو
فارس في المجمل والداج الذين يسعون مع الحاج في تجاراتهم وفي الحديث هولاء الداج
وليسوا بالحاج فاما حديث ما تركت من حاجة ولا داجة فاتباع للحاجة وهو مخفف
ويوافقه كلام الجوهري في الصحاح والحج القصد وكل قصد حج ثم اختص بهذا البيت الحرام
للنسك تقول حججت البيت احجه حجا وانا حاج الحديث التاسع عشر لا اغلال ولا
اسلال. الاغلال الخيانة والاسلال السرقة قال صاحب التيسير في قوله وما كان
لنبي ان يغل اي يخون في المغنم يقال غل يغل غلولا من حد دخل واما الغل الذي
هو الضغن فهو من حد ضرب والاغلال الخيانة في كل شيء قال النبي عم لا اغلال ولا
اسلال اي لا خيانة ولا سرقة الحديث العشرون الغرم بالغنم. لو نجا من الغنيمة شيء
يتعذر قسمته كجوهرة ونحوها يوضع ذلك في بيت المال لان الغرم مقابل بالغنم كذا في
باب ما يصدق المستامن فيه من الاجوبة من السير الكبير لشمس الائمة السرخسي وقد تمسك
صاحب الهداية بهذا الحديث في تعليل المسئلة القائلة وتجب نفقة كل فقير من ذي رحم محرم
صغير او زمن او اعمى او انثى على قدر الميراث ونبه على ان المعتبر فيها اهلية الارث لا الارث
حتى ان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه لان

ان يقتل بعد موته الحديث الحادي والعشرون لا تقتلوا عسيفا ولا اسيفا. العسيف
الاجير والعبد المستهان به والاسيف الشيخ الفاني والحديث مذكور في الغريبين والفائق
للعلامة الزمخشري الحديث الثاني والعشرون فقد اعذر من انذر اعذر اي بلغ في العذر
اي في كونه معذورا ونذر القوم بالعدو علموا به فحذروه واستعدوا له وانذرتهم به
وانذرتهم اياه كذا في الاساس وفي المجمل الانذار الابلاغ ولا يكاد يكون الا في التخويف
قال شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير اذا نادى منادي الامير ان يكون فلان و
جنده في المقدمة وفلان وجنده في الساقة فلا ينبغي لاحد ان يترك الوضع الذي امره
بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن في امر الحرب وانما تظهر فائدته بالطاعة فان عصاه
عاص فلم يتقدم اليه الامير بالانذار يعني لا ينبغي له ان يعاقبه في المرة الاولى لان هذه عثرة
منه وقال عم اقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم ولكن يتقدم اليه والى الجند جميعا انه
يوذب من يخالف امره بعد ذلك ليكون ذلك انذارا منه وقال عم فقد اعذر من انذر و
بيان هذا في قوله تع وقدمت اليكم بالوعيد فان عصاه عاص بعد ذلك من غير عذر
فاحسن ادبه ذلك ليكون ذلك خطابا له وزجرا لغيره عن اساءة الادب بمخالفة
امره فان انتفاع الناس بما لا يحل بعاجل العقوبة اكثر من امتناعهم خوفا من الله
وبه ورد الاثر ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن ثم ان الحديث المذكور من الامثال
الجارية مجرى الامثال على ما صرح به الامام المطرزي حيث قال في شرح المقامات للحريري
في المثل اعذر من انذر اي من حذرك ما يحل بك فقد اعذر اليك اي بالغ في كونه معذورا
عندك والانذار اعلام مع تخويف وقيل الانذار هو التخويف من مخوف يتسع زمانه للاحتراز
كان استغاثا لم يكن انذارا ومن هنا اتضح حسن موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور
الحديث الثالث والعشرون ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن قال صاحب المطرزي الموسوم
بالتيسير الوزع الكف والمنع والوزعة جمع وازع وهو الذي يكف الجيش من التفرق و
الانتشار ويكف العامة عن التظالم والافتكار وقال عم ما يزع السلطان اكثر مما يزع
القرآن وفي شرح المقامات للامام المطرزي الوزعة اعوان الملك من شرطة وهو جمع وازع
يقال وزعه يزعه وزعا اذا كفه وهو وازع وفي حديث الحسن لا بد للناس من وازع اي
من سلطان يكفهم والتوزيع التفعيل منه اما لان المتفرس كالالاق وهو خلاف الكف في المنع

انما قال هنا لا زمخ بمعنى اخر لا يناسب المقام قال صاحب الدر المصان في انتخاب كتاب حيوة الحيوان والتبيان وفيه الزباد بفتح الزاي والباء المخففة دويبة كالسنور وهي التي يجلب منها الزباد وهذا هو الصواب في التعبير وذكر فقال في النوع الثاني يحلط الزباد اسم وهو يجلب منها الكافور وهو وهم عجيب فان الكافور صمغ شجر بالهند والزباج نوع منه فظان الجوهري كالمسبح الزباد يجلب من الحيوان ترك ذهبا الى الكافور فذكره فلما رأى ابن القطاع هذا الوهم اصلحه فقال الزباج بلد يجلب منه الكافور وهو ايضا وهم لان الكافور صمغ شجر ويكون داخل الخشب يخشخش اذا حرك فينشر ويستخرج منه الكافور انتهى كلامه فوكيه وهو ايضا وهم غير مسلم وما ذكره في شرح التعليل منشاؤه سوء الفهم فافهم.

فيكون كالتنويع والتجليد في معنى الاوارة والسلب ولان التقسيم حصر للمقسم ومنع ان يتداخل اقسامه في بعض ولانه قطرا على صاحب من ان يطلق فيه بدا آخر الحديث الرابع والعشرون البكر براح او نجاح قال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح ديوان للمعري المسمى بسقط الزند اول اليوم الفجر وبعده الصباح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهجيرة ثم الظهر ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاول ثم العشاء الاخير وذلك عند مغيب الشفق انتهى كلامه والرباح هنا الربح قال الجوهري في الصحاح ربح في تجارته اي استشف والربح والربح مثل شبه وشبه اسم ما ربحه كذلك الرباح بالفتح والنجح والنجاح الظفر بالحوائج والمعنى في البكرة اي الاخذ بالعمل فيها ربح في التجارة او فوز بسائر الحوائج واو لمنع الخلو لا لمنع الجمع ولقد احسن من قال المباكرة مباركة قال الامام السرخسي في باب بعث السرايا من شرح السير الكبير ينبغي للامام ان يبعث السرية في اول النهار وذكر عن صخر العامري ان النبي عم قال يا رب بارك لامتي في بكورهم وكان اذا بعث سرية بعثهم في اول النهار وفيه دليل على صاحب الحاجة ينبغي ان يبكر للسعي في حاجته فذلك اقرب في تحصيل مراده ببركة دعاء رسول الله عم يقول البكرة رباح او نجاح لاجل هذا استحبوا الابتكار لطلب العلم وقيل انما ينال العلم بالبكور كبكور الغراب وقيل ينبغي ان يختار لذلك الخميس والسبت قال عم بارك الله لامتي في بكور سبتها وخميسها الى هنا كلامه. وذكر برهان الاسلام في تعليم المتعلم عن شيخ المرغيناني صاحب الهداية ما بدئ شيء يوم الاربعاء الا تم وفي البستان لابي الليث السمرقندي قيل لبزرجمهر ادركت ما ادركت من العلم قال ببكور كبكور الغراب وتملق كتملق الكلب وتضرع كتضرع السنور وحرص كحرص الخنزير وصبر كصبر الحمار الحديث الخامس والعشرون كان اولنا فصولا واخرنا قفولا. قال الامام شمس الائمة السرخسي في اوائل شرح السير الكبير لما قتل ابن رواحة رض قال عم كان اولنا فصولا واخرنا قفولا فقوله اولنا فصولا اي من العسكر بالخروج الى المبارزة واخرنا قفولا اي رجوعا عن القتل فبين شدة رغبته في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله تعالى واستبقوا الخيرات وبين شدة صبره على القتال حيث قال كان اخرنا رجوعا وهو صفة مدح قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا انتهى كلامه وفي الصحاح القفول الرجوع من السفر وقد قفل يقفل بالضم والقافلة الرفقة الراجعة من السفر وقال الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص يقولون وقعت قافلة الحاج فيطلقون بما تيقنا والكلام فيه لان التسوية انما تكون بلوغ الى السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج ويشاكل هذا التناقض قوم رب مال كثير انفقته فيتقضون اول الكلام باخره ويجمعون بين المعنى وضده لان رب للتقليل فكيف يخبر بها عن المال الكثير الى هنا كلامه ومنشأ ما ذكره الغفول عن استعارة عبارة احد الضدين للاخر قال العلامة السكاكي في المفتاح ومن الامثلة استعارة اسم احد الضدين او النقيضين للاخر بواسطة انتزاع شبه التضاد والحاقه بشبه التناسب بطريق التهكم او التمليح على انه يمكن ان يقال ان القلة المستفادة من كلمة رب في الاتفاق لا تنافي الكثرة في المنفق هذا الكلام بعد تسليم ان رب للتقليل قطعا وهو غير مسلم قال ابن هشام في مغني اللبيب وليس معناه التقليل دائما خلافا للاكثرين ولا التكثير دائما خلافا لابن درستويه وجماعة بل ترد للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا ونظيره رب في افادة التكثير كم الخبرية وفي افادة تارة وافادة التقليل اخرى قد. وقال الدماميني في شرحه اقول ولا التقليل في اكثر الاوقات خلافا لقوم ولا التكثير في موضع المباهاة والافتخار دون غيره خلافا لاخرين ولا الاثبات دون تقليل وتكثير بحسب الوضع انما ذلك مستفاد من السياق خلافا لاخرين وقد فات المص عد هذه الاقوال الثلثة الحديث السادس والعشرون اقسمها بالسوية واعدلهم في الرعية. في باب بعث السرايا من السير الكبير قال عم خير امراء السرايا زيد بن حارثة اقسمهم بالسوية واعدلهم في الرعية وقال شمس الائمة السرخسي زيد هذا مولى رسول الله عم امره على ثمان سرايا الى ان قتل يوم مؤتة فاثنى عليه بانه خير الامراء وعين لتحقق صفة الخيرية فيه هاتين الخصلتين لان امير السرية يحتاج الى هاتين بعد المعادلة في القسمة بينهم فيما ينالونه وينصف بعضهم عن بعض فيما يرجعون الى فعله فوضح ذلك اليه وبعض الناس عابوا على محمد في رواية هذا اللفظ فان الكلام ان يقول اقسمهم بالسوية واعدلهم بالرعية ولكنا نقول روى محمد الخبر بهذا اللفظ فدل على صحة استعماله الى هنا كلامه. ووجه الصحة ظاهر فان المعنى جنس

الاعراد بالسوية واعدل في امر الرعية **الحديث السابع والعشرون** المراة عورة العورة سوءة الانسان وكل ما يستحيى منه كنى بذلك الاخبار عن وجوب الاستار فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيرها من كتب الفقه من زيادة قوله مستورة لم يكتب في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره الترمذي في كتاب الرضاع واسنده الى ابن مسعود رض قال الجوهري في الصحاح والعورة كل خلل يتخوف منه في ثغر او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا الحديث اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رض قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شيء نقول فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا الخ قال فضرب الله وجوه اعدائه بالريح **الحديث الثامن والعشرون** الخيل ثلثة اجر وستر ووزر قال العلامة الزمخشري في الفائق فرجل حبس خيلا في سبيل الله فما سنت له شرفا الا كان له اجر ومن الفرس اذا لج وبالغ في عدوه ورجل استعف بها وركبها ولم ينس حق الله فيها فذلك الذي له ستر ورجل حبس خيلا فخرا ونواء على اهل الاسلام فذلك الذي عليه الوزر والنواء المناواة وهي المناهضة والمباهاة وينبغي ان ينظر الى فرس الجهاد بالاحترام فقد جاء عن خير البشر الخير معقود في نواصي الخيل الى يوم القيمة الاجر والغنيمة والمسابقة على الفرس لامتحان كرمه وعتقه من السنة فانه عليه السلام سابق ابا بكر وعمر رض فسبق رسول الله صلعم وصلى ابو بكر رض وسلى عمر رض ومعنى قوله صلى ابو بكر ان راس فرسه كان عند راس سول الله عم ويقال للسابق من الخيل المجلي ثم المصلي ثم المسلي قال الشاعر ولا بد ان اكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لكم السبق **الحديث التاسع والعشرون** جاء رجل الى النبي صلعم فقال اني اريد ان اعقد فرسا يعني للغزو فقال رسول الله صلعم فاشتر اذا ادهم او كميتا اقرح ارثم فانها يمن الخيل ثم اغر تسلم تغنم ان شاء اتبع الدهمة السواد يقال فرس ادهم اذا اشتدت ورقته حتى ذهب البياض فيه فان زاد على ذلك حتى اشتدت السواد فهو جون قال سيبويه سالت الخليل عن الكميت فقال انما صغر لانه بين السواد والحمرة كانه لم يخلص ولعدهما فارادوا بالتصغير انه منهما قريب والفرق بين الكميت والاشقر بالعرف

(الجون الابيض الجون ايضا الاسود وهو من الاضداد وجمعه جون صحاح)

بالعرف والذنب فان كانا احمرين فهو اشقر وان كانا اسودين فهو كميت والقرحة في وجه الفرس ما دون الغرة والرثم بياض في جحفلة الفرس العليا وقد ارثم الفرس اذا ما اي صار كذا والرثم من السنة ارتباط الخيل في سبيل الله فانه من الجهاد وهو اعداد الخيل وتعاهدها ليوم اللقاء وينبغي ان يختار من الخيل ما اختاره سيد البشر كما صاحب الشرع فقد كره النبي صلعم الشكال في الخيل وهي التي يكون ثلث قوائمها مطلقة والثلثة محجلة او على العكس قيل وهي التي احدى قوائمها مطلقة والثلثة محجلة فيه سهو قال محمد في باب البركة في الخيل من السير الكبير ويحجل الثلث طلق اليمنى هو الذي يكون البياض في قوائمه الثلث سوى اليمنى وهو ضد الارجل والارجل ما يكون البياض في اليمنى من قوائمه خاصة وهذا يتشام به والاول يرغب فيه وهذا كان معروفا بينهم في الجاهلية فقررهم النبي صلعم على ذلك وبين ان البركة فيما يكون بهذه الصفة كما هو عند العوام من الناس وعن عبد الله بن ابي نجيح القيسي انه سمع النبي صلعم يقول اليمن في الخيل في كل اقرح ادهم ارثم طلق اليمنى فان لم يكن فكميت بهذه الصفة والفحل من الخيل احب من الفرس لانه اجرأ واجسر واقوى وذكر محمد في السير الكبير لا يخصى الفرس لانه يقطع صهيله ارهاب العدو وارهابه ولو فعل لا باس **الحديث الثلثون** كان النبي صلعم يقول اغزوا والغزو حلو خضر قبل ان يكون ثماما ثم رماما ثم يكون حطاما الخضر الاخضر والمراد الطري والثمام شجر ضعيف والرمام الهشيم من النبت والحطام كل شيء تكسر اعلم ان الجهاد في دين الاسلام كذروة السنام اصل فريضته محكم يكفر جاحدها ثبت فرضيتها بالكتاب والسنة واجماع الامة فرض عين عند النفير العام كفاية عند عدمه اذا قام به البعض سقط عن الباقين كرد السلام والنفير العام ان يحتاج الى جميع المسلمين فلا يحصل المقصود وهو اعزاز الدين وقهر المشركين الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كالصلوة وقال ابو الحسن الكرخي في مختصره ولا ينبغي ان يخلى ثغر من ثغور المسلمين ممن يقاوم العدو في قتالهم فان ضعف اهل ثغر من ثغور عن المقاومة وخيف عليهم فعلى من وراءهم من المسلمين ان ينفروا اليهم الاقرب فالاقرب وان يمدوهم بالكراع والسلاح ليكون الجهاد ابدا قائما والدعاء الى دينه متصلا دائما **الحديث الحادي والثلثون** تضرب الدابة على النفار ولا تضرب على العثار قال صاحب الاختيار لان العثار يكون

(احدى مع)

(و في صحيله مع / مقصود مع)

من سوء امساك اللجام والنقار من سوء خلق الدابة ودابة فتوثب على ذلك فان
قلت فعلى هذا اشكل المسئلة القائلة اذا كانت الدابة تعثر كثيرا فهو عيب وان كان في
الاحايين فهو ليس بعيب والمسئلة المذكورة في مجمع الفتاوى نقلا عن الملتقط ووجه
الاشكال ان ما يكون من سوء امساك الراكب اللجام ينبغي ان لا يكون عيبا في الا
قلت يمكن ان يقال اذا كان العثار غالبا يعلم انه ليس من جهة الراكب فيكون عيبا
والمذكور في الحديث ما يكون احيانا والعيب ما يكون عادة فلا منافاة **الحديث
الثاني والثلثون** لعن الله الفروج على السروج عبر بالفروج عن المرأة و
بكونها على السروج عن الركوب على الدابة قال الامام المظهري في شرح المصابيح ومعنى
يفرج يكشف ويوسع ويقال فرج الله غمه وفرجه بالتخفيف والتشديد ومنه سمي ما
بين القوائم الفروج واطلاق لفظ الفروج على العورة يجري مجرى الكنايات الى
هنا كلامه قالوا اذا اضيف الطلاق الى ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف
الى المحل وذلك مثل ان يقال فرجك طالق لقوله عم لعن الله الفروج على السروج
وذكر في المحيط لا تركب امرأة على السرج لما ذكر من الحديث وهذا اذا ركبت متلهية
او متزينة لتعرض نفسها على الرجال فان ركبتها لحاجتها الى ذلك كالجهاد والخروج الى
الحج مع زوجها فركبت مستترة فلا باس به **الحديث الثالث والثلثون** اعلنوا النكاح
ولو بالدفاف يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا والدف
والدف بالضم والفتح ما يلعب به ذكره ابن فارس في المجمل الشهود شرط لجواز النكاح عند
عامة العلماء وقال ابن ابي ليلى وعثمان البتي يجوز بغير شهود وقال الزهري ومالك
الشرط هو الاعلان وهو قول اهل المدينة لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف واجيب
عليه ان دلالة الحديث المذكور على اشتراط الاعلان في جواز النكاح لا على كفايته
فيه فلا يصلح حجة على العامة في اشتراطهم الشهود وقال النسفي في الكافي والزيلعي في
التبيين والعجب من مالك انه يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط في ابتداء النكاح و
يمكن ان يقال نعم انه لا يشترط في اصل النكاح لكن يشترط في الدخول فلا بعد في اشتراطه
في الرجعة **الحديث الرابع والثلثون** ولدت من النكاح لا من السفاح هذا على رواية
صاحب المصابيح شارح المنظومة وقد ذكر الحديث صاحب التحفة بعبارة اخرى حيث

حيث قال نكاح الكفار فيما بينهم جائز وقال مالك انكحتهم فاسدة والصحيح قول العامة
لان النكاح سنة آدم وهم على شريعة في ذلك وقال عم ولدت في نكاح ولم اولد
على سفاح وان كان اكثر ابائه كفارا والسفاح بالكسر هو الزنا اعلم ان النكاح من
اثقل السنن محملا واصعب الحقوق قضاء واعم الامور نفعا واجل الفضائل اجرا
فانه موضوع للدين حصين وللخلق تحصين وقد صح به مباهاة سيد المرسلين وكثرة
العورة الموحشة للآفات ومخلية للغناء والرزق وتكثير سواد اهل التوحيد وقد ورد في الحديث
تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم يوم القيامة حتى بالسقط **الحديث الخامس والثلثون**
الرضاع يغير الطباع اخرجه القضاعي من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابن جريج عن
عكرمة عن ابن عباس رضه مرفوعا قال الديري العادة جارية ان من ارتضع امرأة
فالغالب عليه اخلاقها من خير وشر روي ان الشيخ ابا محمد الجويني دخل بيته ووجد ابنه
الامام ابا المعالي يرضع ثدي غير امه فاختطفه منها ثم نكس راسه ومسح بطنه وادخل اصبعه
في فيه ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ذلك اللبن ثم لما كبر الامام كان اذا حصلت له كبوة في
المناظرة يقول هذه من بقايا تلك الرضعة **الحديث السادس والعشرون**
انما الرضاعة من المجاعة اخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رضها يعني ان الرضاعة تثبت
بها الحرمة ما يكون في الصغر فان الرضاع ان تسد مجاعة الطفل فاما بعد ذلك فلا يسد
جوعه الا الغذاء فلا تثبت الحرمة بالرضاع ح اعلم ان قليل الرضاع وكثيره يتعلق به الحرمة
عندنا الا انه لا بد ان يكون في مدة الرضاع وعبارة ينبغ الواقع في الهداية لا ينبغي
في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم ان مدته ثلثون شهرا عند الامام وسنتان
عند صاحبيه وثلثة احوال عند زفر فمن قال وامانحو ابيح فمدته حولان لم يصب
كما لا يخفى **الحديث السابع والثلثون** الطلاق يمين الفساق هكذا في كتب
المالكية وذكره الفاكهاني في شرح الرسالة بلفظ لا تحلفوا بالطلاق ولا بالعتاق
فانهما من ايمان الفساق **الحديث الثامن والثلثون** انما الطلاق لمن اخذ بالساق
اخرجه ابن ماجه عن ابن عباس قال اتى النبي عم رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني
امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها قال فصعد رسول الله عم المنبر فقال يا ايها الناس
ما بال احدكم يزوج عبده امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق

الا عقد بالساق كناية عن ملك المتعة الحاصل بسبب عقد النكاح **الحديث التاسع والثلثون**
لعن الله كل ذواق مطلاق • قال العلامة الزمخشري في الاساس ومن المجاز و
ذاقت كفي فلانة اذا مسها وفي الحديث ان الله يبغض الذواقين والذواقات
كلما تزوج او تزوجت مدة عينه او مدة عينها الى اخرى او اخر و رجل مطلاق اي كثير الطلاق
للنساء تشبث بالحديث المذكور من قال لا يباح الطلاق الا عند الضرورة يعني قيام الحاجة
الى الخلاص وهو مذهبنا وقال الشافعي كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع وللمشروعية
لا تجامع الحظر وفيه نظر لان المشروعية قد تجامع الحظر على ما حققناه فيما علقناه على
التنقيح المنقح من الشرح الموسوم بالتوضيح المصحح الا يرى ان نقض اليمين على فعل المنكر
او ترك المعروف مشروع على ما قرر في موضعه ومع ذلك محظور ولهذا تجب الكفارة
قال صاحب الكافي ان الطلاق محظور نظرا الى الاصل ومباح نظرا الى الحاجة وعند الشافعي
على العكس وما ذكر من مذهبنا انه مباح نظرا الى الاصل ومحظور نظرا الى الحاجة ولا يقول
به الشافعي وكانه اراد بالعكس كونه مباحا نظرا الى الاصل ومحظورا نظرا الى العارض فلا
انه لم يصب في العبارة **الحديث الاربعون** لا طلاق ولا عتاق في اغلاق • اخرجه ابو
داود وابن ماجة عن صفية بنت شيبة عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق استدل به ابن الجوزي في التحقيق
للشافعي واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره وقال قتيبة الاغلاق الاكراه رواه
الحاكم في المستدرك وقال ابو داود اظنه الغضب وفسره ايضا احمد بالغضب قال
جمال الزيلعي في جامع طرق احاديث الهداية قال شيخنا والصواب انه يعم الاكراه و
الغضب والجنون وكل امر يغلق على صاحبه علمه وقصده ماخوذ من غلق الباب انتهى
كلامه قال الامام المطرزي في المغرب الاغلاق مصدر اغلق الباب فهو مغلق والغلق
بالسكون اسم منه ثم قال وفي الحديث لا طلاق ولا عتاق في اغلاق اي في اكراه
لان المكره مغلق عليه امره وعن ابن الاعرابي اغلقه على الشيء اكرهه ومن اول بالجنون
وان المجنون هو المغلق عليه فقد ابعد على اني لم اجده في الاصول وفي سنن ابي داود
الاغلاق اظنه الغضب ومنه اياك والغلق اي الضجر والغلق قيل معناه لا تغلق التطليقات
كلها دفعة حتى لا يبقى منها شيء لكن تطلق طلاق السنة الى هنا كلامه ولا يذهب عليك

المصحح ٤

٧
٥١

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/7
Tasnif No. : 297.2

عليك ان المعنى الاخير يأباه قوله ولا عتاق فان المعنى المذكور لا يمشي في العتاق
والحمد لله على الابتداء والاختتام

الحديث الاول يسروا ولا تعسروا • وبشروا ولا تنفروا لا باس بالجلوس للوعظ
اذا اراد به وجه الله تعالى قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وكان ابن مسعود
يذكر عشية كل خميس كان يدعو بدعوات ويتكلم بالخوف والرجاء وكان لا يجعل كله خوفا
ولا كله رجاء الخوف والرجاء كالجناحين للطائر وكالعلم والعمل كجناح طائر قال الامام الرستغفني
ينبغي ان يتكلم في الرجاء والرحمة لقوله عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا والمراد
من التيسير معنى التهنئة كما في قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له قال المفسرون في تفسير قوله تعالى فسنيسره
اي فسنهيئه من يسر الفرس للركوب اذا اسرجها والجمها ومنه قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له
انتهى كلامه لا لما يقابل التعسير فلا يكون قوله ولا تعسروا تاكيدا لما قبله بل تاسيسا فالمعنى
والوجه ما صح القاصر واذا عرفت هذا فقد عرفت ان الشريف الفاضل غافل عن تعبير
التيسير بالتهيئة حيث قال في الحاشية المنقول عنه على شرحه للمفتاح اي كل احد موفق
لما خلق لاجله وميسر عليه ذلك **الحديث الثاني** اطلع في القبور • فاعتبر في النشور
تعدية الاطلاع بعلى لما فيه من معنى الاشراف قال الجوهري يقال اين مطلع هذا الامر اي
ما ماته وهو موضع الاطلاع من الاشراف الى الانحدار وفي الحديث من هول المطلع شبه
ما اشرف عليه من امر الاخرة بذلك وتعديته هنا بفي باعتبار تضمنه معنى النظر والتأمل
والقبر للدفن يقال قبرت الميت اقبره واقبره بالضم والكسر قبرا اي دفنته واقبرته
اي امرت بان يقبر والمراد هنا موضع الدفن وقد شاع استعماله فيه والاعتبار من
العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في شرح المقامات الحريري قرأت في كتاب الزواجر
انه قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فشكى اليه قسوة قلبه فقال اطلع في القبور فاعتبر في النشور
الاعتبار من العبرة وهي النظر في الاحوال انتهى كلامه امره بالنظر في القبور على وجه
يترتب عليه الاعتبار المذكور ويتبعه العبرة في احوال النشور والتذكر لا هو الحال ولهذا
قال فاعتبر دون واعتبر قال الجوهري ونشر الميت ينشر نشورا اي عاش بعد الموت
ومنه يوم النشور وفي الاساس انه من المجاز واصل النشر بمعنى البسط **الحديث الثالث**

اذا تحيرتم في الامور فاستعينوا من اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن
تعلق يشبه العشق الشديد والحب التام فاذا مات الانسان وفارقت النفس هذا البدن
فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين بيت سعدی بروز کاری مهری نشسته
در دل بیرون نمی توان کرد الا بروزکاری وتبقی تلك النفس عظيمة الميل الى
ذلك البدن قوية الانجذاب اليه ولهذا نهى عن كسر عظم الميت ووطء قبره واذا تقرر
هذا فالانسان اذا ذهب الى قبر انسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التاثير و
وقف هناك ساعة وتاثر نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك
التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت ايضا تعلق بتلك التربة فحصل بين النفسين
ملاقاة روحانية وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سببا لحصول المنفعة الكبرى و
البهجة العظمى لروح الزائر لروح المزور فهذا هو السبب الاصلي في شرعية الزيارة و
لا يبعد ان يكون فيها اسرار اخرى ادق واخفى وبالقبول احرى وقال الامام
الرازي في المطالب العالية سمعت ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض
ذهبوا الى قبره وبحثوا في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تنفتح والاشكال يزول و
سر هذا ان نفس الزائر ونفس المزور شبيهتان بمرآتين صقيلتين وضعتا بحيث
ينعكس الشعاع من احديهما الى الاخرى فكلما حصل في نفس الزائر الحي من المعارف
والعلوم والاخلاق الفاضلة من الخضوع لله والرضاء بقضائه ينعكس منه نور
الى روح ذلك الانسان الميت وكلما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة
والاثار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزائر الحي قال صاحب الاحكام
بالمام الارواح بعد الموت بمحل الاجسام انهم عم مع كونهم في السماء قد ينتقلون
عنها الى غيرها احيانا بامر الله فيكون لهم المام بقبورهم او غيرها ولا يلزم من ذلك
استقرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان يظن انقطاع التفاتهم الى قبورهم بالكلية ولا انقطاع
التعلق بينها وبينهم بدليل استحباب زيارتها في عامة الاوقات وما ذلك الا لان بينها وبينهم
علقة مستمرة غير منقطعة فلهم اختصاص خاص والله اعلم بكيفيته وذلك الاختصاص
كذلك قبور سائر المؤمنين بينها وبين ارواحهم نسبة خاصة فيعرفون بها من
يزور قبورهم ويردون السلام على من يسلم عليهم يدل عليه ما ذكره الحافظ عبد الحق

الحق الاشبيلي في كتاب العاقبة عن ابي عمرو بن عبد البر انه ذكر من حديث ابن عباس
قال قال رسول الله صلعم ما من احد يمر بقبر اخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه
الا عرفه ورد عليه السلام وهو صحيح الاسناد ثم قال قد اخبرني الشيخ فخر الدين غضنفر
التبريزي انه لما توفي شيخه الشيخ تاج الدين التبريزي كانت تشكل عليه مسائل فيطيل
الفكر فيها ويبذل المجهود في حلها فلا ينحل له شيء منها قال فكنت الى قبر شيخي تاج الدين
واتوجه اليه واجلس عنده كما كنت اجلس في حياته بين يديه وافكر في تلك المسائل
فتنحل لي ولا تنحل في غير ذلك المكان قال وقد جربت ذلك مرارا انتهى كلامه ويحتمل
ان يكون المراد من اصحاب القبور في الحديث المذكور الاحياء الذين امتثلوا امر النبي
في قوله موتوا قبل ان تموتوا فماتوا بالاختيار قبل موتهم بالاضطرار الحديث الرابع

روي عن النبي صلعم انه نهى عن التجصيص والتقصيص القص لغة حجازية اي ورد
النهي تارة بعبارة التجصيص واخرى بعبارة التقصيص والمعنى واحد قال الامام قاضي
خان في فتاواه ولا يجصص القبر لما روي عنه صلعم انه نهى عن التجصيص والتقصيص و
عن البناء فوق القبر قالوا اراد بالبناء السفط الذي يجعل على القبور في ديارنا لما
روي عن ابي حنيفة انه قال لا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء وسقط التابوت
وفيه نظر اولا لان ما روي عن ابي حنيفة على ان المراد من البناء المنهي هو السقط اللا
منه انه غير ذلك حيث السقط عليه والاصل في العطف المغايرة بين المعطوفين و
فيما اخرجه الترمذي نهى رسول الله صلعم ان تجصص القبور وان يكتب عليها وان يبنى
عليها وان توطأ وقال ابو عيسى هذا حديث حسن صحيح وقيل كره تجصيص القبور لان
ذلك من المباهاة وزينة الحيوة الدنيا وتلك منازل الاخرة وليس بموضع المباهاة
وانما يزين الميت في قبره عمله وفي صحيح مسلم عن ابي الهياج الاسدي قال قال لي علي بن
ابي طالب رضه الا ابعثك على ما بعثني رسول الله صلعم لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا
مشرفا الا سويته قال العلماء المالكية وليس لي عرف لكي تحترم ويمنع من الارتفاع
الكثير التي كانت الجاهلية تفعله فانها كانت تعلي عليها وتبني فوقها تفخيما لها وتعظيما
ارى اهل القصور اذا اميتوا بنوا فوق المقابر بالصخور ابوا الا مباهاة وفخرا
على الفقراء حتى في القبور قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار عن انس رضي

رسول الله ع م قبة مشرفة فسأل عنها فقيل لفلان الانصاري فجاء وسلم عليه فأعرض
عنه فشكى ذلك الى اصحابه فقالوا خرج فرأى قبتك فهدمها حتى سواها بالارض فاخبر بذلك
فقال اما ان كل بناء وبال على صاحبه الا ما لا الا ما لا اي لا بد منه ثم قال في الكتاب
المذكور اذا زاد البناء على ست اذرع نادى مناد من السماء يا افسق الفاسقين
اين تريد **الحديث الخامس** اهل الكفور اهل القبور الكفر القرية لستر ما ان س
قال الامام المطرزي في المغرب والمعنى ان سكان القرى بمنزلة الموتى لا يشاهدون الامصار
والجمع وفي التفسير الموسوم بالتيسير قال م الكفور هم اهل القبور اي اهل القرى
لبعدهم عن اهل العلم كالموتى وفي احزاب وصايا الامراء من السير الكبير اهل الكفور
اهل القبور قال في اهل القرى يشير به الى جهلهم وقلة تعاهدهم للدين ولقد احسن
من قال الجاهل ميت وان لم يدفن بيته قبر وثوبه كفن قال الامام الراغب في
تفسيره الكفر في اللغة الستر ووصف الليل بالكافر لستره الاشخاص والزراع لستره البذر
في الارض وليس لها باسم كما ظن بعض اهل اللغة لما سمع قول الشاعر حتى اذا القت
يدا في كافر فان ذلك على اقامة الوصف مقام الموصوف وسمى الغفرة كفرا لذلك و
النعمة ستر ما كفر كفرا وكفورا نحو شكر شكرا وشكورا **الحديث السادس** دفن البنات
من المكرمات ذكره الطبراني في الكبير وابن عدي في الكامل عن ابن عباس والبزاز في
موت بدل دفن وعلى وفق الخبر قيل خير البنات من بات في اللحد قبل ان اصبح في المهد
وقد انشد الباخرزي لنفسه القبر اخفى سترة للبنات ودفنها يروى من المكرمات
اما ترى الله تعالى اسمه وضع النعش بجنب البنات قال الامام القيسراني في رسالته
المعروفة بسماء العرب فاما بنات النعش الكبرى فانها سبعة كواكب اذا اعترضت على وجه
العرب كانت جنوبي الفرقدين منها اربعة كواكب على مربع مستطيل يسميها العرب النعش
والثلاثة الباقية خلف النعش تسمى البنات وتسمى القريب من النعش الجون والذي
يتلوه العناق والثالث وهو على الطرف القائد والثلاثة على خط فيه تقويس ومع
العناق كوكب صغير جدا تسميه السهى وبه يمتحن الناس ابصارهم وقال محيا الفرقدان
كوكبان احدهما انور من الآخر في جهة الشمال لا يكادان في الربع المعمور يغيبان
وبينهما في رأى العين دون الزراعين ويتشكل معهما كوكبان خفيان على

شكل مربع فيه طول يسمى النعش الاصغر ويتلوه هذا النعش كواكب ثلثة على تقويس اخرها
انورها وتسمى الجدي وتسمى الجميع بنات نعش الصغرى تشبيها ببنات نعش الكبرى **الحديث
السابع** اولادنا اكبادنا قاله ع م حين اخذ الحسن والحسين رض وايد محمد بن
حسن الشيباني قوله بدخول اولاد البنات في الامان اذا قالوا امنونا على اولادنا
ذكره الامام شمس الائمة السرخسي في شرحه للسير الكبير وقال رضي الدين السرخسي في المحيط اذا
وقف على اولاده يدخل فيه اولاده لصلبه واولاده لبناته فاما اولاد البنات
ففيه روايتان ذكر هلال والخصاف عن محمد انهم يدخلون فيه لان اسم الولد يتناولهم
لان الولد اسم لمتولد متفرع من الاصل واولاد البنات متفرعة متولدة من الام و
امهم متولدة من الجد فكانت بواسطة الام مضافة الى الجد ولهذا قال ع م للحسن
والحسين اولادنا اكبادنا ثم قال وذكر محمد في السير الكبير اذا استامن الحربي على
اولاده فاولاد بناته لا يدخلون في الامان لانهم ليسوا باولاده وبهذا ذكر
علي الرازي في مسائل جمعها في الحسابيات لان اسم الولد لاولاد البنات مجاز
لان الولد حقيقة من ولده وعرفا من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك اولاد
الابن دون اولاد البنات قال الشعبي بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن
ابناء الرجال الاباعد فالنبي ع م انما سماهما ولدا مجازا بدليل قوله تع ما كان
محمد ابا احد من رجالكم او كان ذلك لاولاد فاطمة رض على الخصوص كما قال ع م كل
اولاد فانهم ينتمون الى ابائهم الا اولاد فاطمة فانهم ينسبون الى انا ابوهم و
يرد عليه انه لا دلالة في الآية المذكورة على انه ع م لم يكن ابا احد من رجال الحي
قال العلامة الزمخشري في الكشاف فان قلت اما كان ابا للطاهر والطيب والقاسم
وابراهيم قلت قد اخرجوا من حكم النفي بقوله من رجالكم من وجهين احدهما ان
هولاء لم يبلغوا مبلغ الرجال والثاني انه قد اضاف الرجال اليهم وهولاء رجاله لا
رجالهم فان قلت اما كان ابا للحسن والحسين رض قلت بلى ولكنهما لم يكونا رجلين
ح وهما ايضا من رجاله لا من رجالهم وفي الوجه الاول نظر لان الصبي رجل
ولذلك يحنث من حلف لا يكلم رجلا فكلم صبيا نص على ذلك في مجمع الفتاوى نقلا عن
جامع خواهرزاده **الحديث الثامن** لا يتم بعد الحلم مذكور في اوائل تفسير سورة النساء

اى لا يجرى على البالغ احكام اليتيم الحلم بالضم ما يراه النايم مطلقا ولكن غلب استعماله
فيما يراه النايم من امارة البلوغ كذا فى النهاية. وقال الامام المطرزى فى المغرب حلم
الغلام احتلم حلما بضم طلب وابحالم المحتلم فى الاصل ثم عم فقيل لمن بلغ مبلغ الرجال حالم
وذكر العلامة الزمخشرى فى الفايق امر معاذا ان ياخذ من كل حالم دينارا قيل المراد
كل من بلغ وقت الحلم حلم اولم يحلم واليتم الانفراد ومنه الدرة اليتيمة لمنفردة فى نوعها
واليتيم من مات ابوه فانفرد عنه والاسم من حيث اللغة يتناول الصغير والكبير
اما فى عرف الشرع فقد اختص بمن لم يبلغ واحتاج الى كافل لصغره فاذا بلغ زال عنه
هذا الاسم ولم يسم يتيما للنص المذكور وكانت قريش يدعو رسول الله يتيم ابى طالب
اما على قياس اللغة واما توصيفا بالقدرة حكاية للحال التى كان عليها صغيرا فى حجر عمه الحديث
التاسع العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر اخرجه البيهقى فى المدخل اى تثبت الصور
الادراكية الحاصلة فى القوى المدركة فى زمان الصغر ولا يزول عنها كما لا يزول النقش
الحاصل فى الحجر ومما انشد نفطويه لنفسه. اراني انسى ما تعلمت فى الكبر. ولست
بناس ما تعلمت فى الصغر. وما العلم الا بالتعلم فى الصبى. وما الحلم الا بالتحلم فى الكبر
وما العلم بعد الشيب الا تعسف. اذا كل قلب المرء والسمع والبصر. ولو فلق القلب
المعلم فى الصبى. لالفى فيه العلم كالنقش فى الحجر. والسر فيه انه فى الصغر خال عن الشواغل
وما صادف قلبا خاليا تمكن فيه قال الشاعر. اتانى هواها قبل ان اعرف الهوى.
فصادف قلبى خاليا فتمكنا. قال العلامة الزمخشرى فى ربيع الابرار قيل لبعض الحكماء
ما الحكم شيئ فى كتابكم قال تحتك الحجارة بغير فاس. واذا بتك الحديد بغير نار.
اهون من رياضة مستعصب قد جفا عن التقويم التعذيب تادب الذئب
الحديث العاشر شيب. وعيب. ورد فيمن لم يدع عند المغيب قيل من لم يدع عند
الشيب ولم يستحى من العيب ولم يخش الله فى العيب فليس لله فيه حاجة شيب وعيب
قوله فليس لله فيه حاجة مجاز متفرع على الكتابة كقوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا
اى ليس له اعتبار عند الشرع الحديث الحادى عشر المراة عورة العورة سوءة
الانسان فكل ما يستحيى منه كنى بذلك الاخبار عن وجوب الاستتار فى حقها فلا
حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر كما وقع فى الهداية وغيرها من قوله مستورة لم

لم يدعو

لم يثبت فى كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره الترمذى فى كتاب الرضاع
واسنده الى ابن مسعود رض قال الجوهرى فى الصحاح والعورة كل خلل يتخوف منه
فى ثغر او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء فى الخبر عن خير البشر اللهم استر
عوراتنا وآمن روعاتنا اخرجه احمد فى مسنده عن ابى سعيد الخدرى عن ابيه رض قال
قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شيئ نقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال
نعم اللهم استر عوراتنا الخ قال فضرب الله تعالى وجوه اعدائه بالريح والروع بالفتح الخوف
وانما جعل الامن له وهو لصفتنا مبالغة الحديث الثانى عشر ليس منا من حلق
او سلق اى حلق شعره عند المصيبة او رفع صوته بالنياحة قال قطرب سلقت
المراة وصلقت اى صحت واصله رفع الصوت الحديث الثالث عشر نهى النبى عم
عن المكامعة والمكاعمة اى عن ملازمة الرجل ومضاجعته اياه لا سترة بينهما
كم المراة اذا قبلها ملتقيا فاها من الكيم والكمع بمعنى الضجيع كذا قال العلامة الزمخشرى
فى الفايق الحديث الرابع عشر ان النبى عم نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن
بيع الحب حتى يشتد اخرجه ابو داود والترمذى وابن ماجه عن حماد بن سلمة عن حميد
عن انس رض فاعلم ان المسئلة على اربعة اوجه احدها ان تباع الثمر قبل ظهورها وثانيها
ان تباع بعد ظهورها قبل ان يبدو صلاحها اى ان تصير منتفعا بها بالفعل وثالثها ان
تباع بعد ان تصير منتفعا بها قبل ان تدرك اى تتناهى عظمها ورابعها ان تباع بعد
ادراكها وهذا صحيح بالاجماع والاول باطل بالاجماع والثالث صحيح عندنا خلافا للشافعى
والثانى صحيح فى الاصح خلافا للعامة مشايخنا منهم الامام السرخسى وشيخ الاسلام خواهرزاده
وتبعهما المتاخرون صاحب المستصفى وصاحب المختار حيث قالا والمراد اذا كانت ينتفع
بها للاكل والعلف لانه مال متقوم منتفع به اما اذا لم يكن منتفعا بها لا يجوز لانه ليس بمال
متقوم وصاحب الهداية ياخذ بالاصح حيث قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها او
قد بدا جاز البيع لانه مال متقوم اما لكونه منتفعا به فى الحال او فى المآل الحديث
الخامس عشر عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس ذكره الامام القرطبى فى
تفسير قوله تعالى وفومها وعدسها. وفى رواية الطبرانى قدس العدس سبعين نبيا
آخرهم عيسى بن مريم وفى اسناد ابى نعيم زيادة وهى انه يرقق القلب ويسرع الدمعة

وممن جوز بيعها شمس الائمة ... وغيرهم
الحلوانى صاحب المستصفى وغيره

الحديث السادس عشر ما انزل الله داء الا انزل له شفاء اخرجه البخاري
في صحيحه عن عطاء ابن ابي رباح رفعه وعن ابي هريرة رض بهذه العبارة اي
الذي انزل الداء انزل معه الدواء وفي رواية اخرى عنه تداووا فان الذي
انزل الداء انزل الدواء وعن اسامة بن شريك جاءت الاعراب الى
رسول الله عم يسألونه فقالوا يا رسول الله انتداوى قال نعم ان الله
لم ينزل من داء الا انزل له شفاء الا الموت والهرم اخرجه اصحاب السنن الاربع

الحديث السابع عشر الزكام امان من الجذام فيه دلالة على ان الامن
يكون من العلل ايضا فانه مع تمسك الامان عند مالك والشافعي بقوله
فاذا امنتم الحج الاحتجاج على ان الاحصار لا يكون الا من عدو والجذام داء
معروف وقد جاء في المثل رماه الله بالصدام والاولق والجذام قال الرياشي
كتب هشام الى والي المدينة ان يأخذ الناس بسب علي رض فقال كثير لعن الله
من سب حسينا واخاه من سوقة وامام لعن الله من سب عليا بصدام و
اولق وجذام طب بيتا وطاب اهله اهلا اهل بيت النبي في الاسلام
يأمن الطير والظباء ولا يأمن رهط النبي عند المقام قال فحبسه الوالي وكتب
الى هشام بما فعل فكتب اليه هشام يأمره باطلاقه وامر له بعطاء ومنه اخذ المثل
رماه الله بالصدام والاولق والجذام الصدام داء يأخذ في رؤوس الدواب
قال الازهري الصدام بالكسر في مجمع الامثال للامام الميداني قلت وهذا هو العجيب
لان الادواء على هذه الصيغة وردت مثل الزكام والجذام والصداع والخاع
وغيرها والاولق الجنون

الحديث الثامن عشر عليكم بالبان البقر فانها ترم
من كل الشجر اي تجمع اصله القصد قال العلامة الزمخشري في الفائق وروي
ترتم الرتم والرم الاكل روي عن علي رض انه قال لحم البقر داء ولبنها شفاء
وسمنها دواء وقال الفقيه ابو الليث يستحب للرجل ان يتوقى من الغذاء مقدار ما
يمتنع به عما يضره وقال كره بعض الرقى والتداوي واجازه عامة العلماء
فاما من كره فقد احتج بما روى عن ابن عمر رض قال لا تحموا المريض على ما يشتهي فلعل
الله يجعل شفاءه في بعض ما يشتهي فاما من اباح ذلك فاحتج بما روى عن اسامة

اسامة بن شريك قال شهدت النبي عم والاعراب يسألونه هل جناح علينا ان
نتداوى فقال تداووا عباد الله فان الله لم يخلق داء الا وضع له شفاء ولا
يخفى ما في تمسك المنكر لاباحته من الضعف والحق ان التداوي مباح بالاجماع
على ما نص عليه في الهداية وقد ورد باباحته قول الرسول عم على ما مر وفعله على ما
روي انه عم لما جرح يوم احد داوى جرحه بعظم بال وفي رواية بقطعة حصير محرق
واما التداوي بالحرام فقد قيل يكره لقوله عم ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم
عليكم قال حافظ الدين الكردري في كتاب الصيد من فتاواه اذا قال الطبيب
القنفذ نافع او الحية لا يجوز اكله للتداوي لان الشرع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع البركة
منافعه وقوله تعالى في الخمر ومنافع للناس قيل اراد به منافع الاتعاظ اذا راى
قاء من فيه ودبره والكلب الواجد يلحس فيه مرة فاخرى فمن راه اتعظ وتاب و
التعليل المذكور منظور فيه لانه يحل للعطشان شرب الخمر حالة الاضطرار على ما نص عليه
في الخانية ولولا فيه منفعة دفع العطش لما حل شربه ثم ان انكار منفعة الخمر مكابرة
ظاهرة فانها ثابتة بالتجربة وهي من جملة طرق العلم بالبديهة وحمل المنافع المنصوص
عليها على منفعة الاتعاظ المذكور تكلف بارد وتعسف شارد وقد ناقض الفاضل
المذكور كلامه هذا حيث قال في كتاب الكراهية من فتاواه ومعنى قوله عم لم
يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفي الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساغة
اللقمة بالخمر وجواز شربه لازالة العطش الى هنا كلامه والوجه في هذا الباب
ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال وما قاله الصدر الشهيد بان الاستشفاء
بالمحرم انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاء اما اذا علم ذلك وليس له دواء اخر غيره
يجوز الاستشفاء به ومعنى قول ابن مسعود رض ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم
يحتمل ان عبد الله قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم لانه يستغني بالحلال
عن الحرام وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم للتداوي اذا اخبره طبيب
مسلم ان شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وفي الهداية لا ينبغي ان يستعمل
المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام وقد عرفت ضعف تعليله ثم ان
عبارة لا ينبغي لا تنبغي لان موجب تعليله عدم الرخصة لا عدم الاستحباب والله اعلم بالصواب

الحديث التاسع عشر رأس الداء الامتلاء ورأس الدواء الاحتماء وقد جاء في خبر المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء ومن فرائد الكلام ما دار على السن الانام من غرس الطعام ثمرة السقام ومن الامثال كل قليلا تعش طويلا ومنها اقلل طعاما تحمد مناما وقال ذو الرياستين اجتمعت لاتفاق الاطباء على ثلث كلمات قال طبيب الروم كل قليلا لا تكن عليلا وقال طبيب فارس كل قصدا ولا تبغ فصدا وقال طبيب الهند كل قدرا لا تضق به صدرا وقد جاء في المثل البطنة تأفن الفطنة يقال افن الفصيل ما في ضرع امه اذا شرب ما فيه وعلى وفقه قيل نزت به البطنة ونات عنه الفطنة حث رجل رجلا على الاكل من طعامه فقال عليكم توفير الطعام وعلينا تاديب الاجساد الحديث العشرون ترك الغداء مسقمة وترك العشاء مهرمة قال الامام المطرزي في المغرب الغداء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي هذا هو المثبت في الاصول واما ما في المختصر الغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر والعشاء من صلوة الظهر الى نصف الليل والسحور من نصف الليل الى طلوع الفجر فتوسع معناه اكل الغداء والعشاء والسحور على حذف المضاف انتهى واما كان ترك الغداء مسقمة لما فيه من هجوم المرة وهيجان الصفراء خصوصا في اوان الصيف وزمان شدة الحر واما كون ترك العشاء مهرمة فلان المنام والمعدة خالية عن الطعام يورث تحليلا للرطوبات الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى البطن وفقدان الغذاء القابل للانهضام الحديث الحادي والعشرون اذا حضر العشاء وحضرت العشاء فابدؤا بالعشاء عن ام سلمة رضه مرفوعا اى اذا حضر الطعام وحضرت الصلوة وقت العشاء فقدموا الطعام فان خير العشاء سوافره مستعارة من سفور المراة يعني ما يؤكل في بقية ضوء النهار كانه سافر واصل المثل كما اورده الامام الميداني خير الغداء بواكره وخير العشاء بواصره يعني ما يبصر من الطعام قبل هجوم الظلام كذا في شرح المقامات للامام المطرزي الحديث الثاني والعشرون رفعته ام سلمة رضها انهسوا اللحم فانه اهنأ وامرأ وابرأ اى ابرأ من السوء ونهس اللحم اخذه بمقدم الاسنان يقال هنؤ الطعام يهنؤ فهو هنئ ومرؤ فهو مرئ من حد شرف اى صار كذلك وهناني الطعام ومرأني من حد ضرب اى ساغ لي فاذا افردوا قالوا امرأني بالالف فاما على

على الاتباع فيقال مرأني كما يقال هناني ومراني وهنيئا مريئا نصبهما على الحال ويجوز على الدعاء كما يقال سقيا ورعيا كذا في التيسير وفي التفسير الشهير بالكشاف الهنئ والمرئ صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنئ ما يلذه الاكل والمرئ ما تحمد عاقبته وقيل ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المرئ لمرؤ الطعام فيه وهو انسياغه وهنيئا في قوله فكلوه هنيئا مريئا وصف للمصدر اى اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اى كلوه وهو هنئ ومرئ وقد يوقف على فكلوه ويبتدأ وهنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنيئا مريئا وهذه عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة الى هنا كلامه الحديث الثالث والعشرون صوموا تصحوا يا ذا الكريم ويسمنها معاش يعني الغنم الابيض الفاخر يعني ان ما على ظهرها سبب دثارنا وما في بطنها سبب المعاش وهو الحيوة قال الجوهري العيش الحيوة وقد عاش الرجل معاشا ومعيشا وكل واحد منهما يصلح ان يكون مصدرا وان يكون اسما مثل معاب ومعيب الحديث الرابع والعشرون ان يكن في شيء شفاء من العلل ففي شرطة حجام او شربة من العسل اى ان يكن في شيء شفاء قطعا قيل دخل ابو الغمر على الداعي وهو يحتجم فقال بديهة اذا كتبت بالحجام سطرا اتاك به الامان من السقام تحسيك واحسك بالحجام بجسمك واو تحسك بالجسام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النحل وعن النبي صلعم ان رجلا جاء اليه فقال ان اخي يشتكي بطنه فقال اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال سقيته فما نفع فقال اذهب واسقه عسلا فقد صدق الله وكذب بطن اخيك فسقاه فشفاه الله فبرئ كانما انشط من عقال وفي الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من المشاكلة ولهذا حسن موقعه جدا ومن هنا ظهر ان المشاكلة ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته او في صحبة مقابله والتحقيق ان حسب الفصاح ومن قلده ما كانوا مصيبين في الاقتصار في تحديدها على القسم الاول فتامل الحديث الخامس والعشرون ان من القرف التلف قال صاحب الغريبين وفي الحديث انه صلعم سئل عن ارض فقال دعها فان من القرف التلف القرف مداناة المرض وكل شيء قاربته فقد قارفته وفي الصحاح للجوهري وفي الحديث ان قوما شكوا وباء ارضهم فقالوا تحولوا فان القرف التلف

ومنه حديث ... ان النجوم ... كالدواء ... ان ... ذاق ... مطلع ... نجوم

قال الامام شمس الائمة السرخسي في كتاب الاستحسان من شرح المبسوط اذا وقع الرجز بارض فلا تدخلوا عليه واذا وقع وانتم فيها فلا تخرجوا منها ذكر الطحاوي في مشكل الآثار هذا الحديث فقال تأويله اذا كان بحال لو دخل فابتلي وقع عنده انه ابتلي بدخوله لو خرج فنجا وقع عنده انه نجا بخروجه فلا يدخل ولا يخرج صيانة لاعتقاده فاما اذا كان يعلم ان كل شيء بقدر الله تع وانه لا يصيبه الا ما كتب الله له فلا بأس بان يدخل ويخرج

الحديث السادس والعشرون لا يغني حذر عن قدر اخرجه احمد من حديث معاذ بن جبل رض والبزار من حديث ابي هريرة رض والحاكم من حديث عائشة رض وفي قلت فما وجه ما ذكر في كتاب الكراهية من الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عم عن حائط المائل قلت وجهه يظهر عند التأمل في جوابه عم لمن قال له اتفر من قضاء الله تع حين فر عن الحائط المائل وهو قوله عم فراري ايضا من قضاء الله ولقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من الخبر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع الشر الى المقدر من الخوف الشر وفي جامع الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة روي ان ملك الموت مر على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت فقال كانه يريدني فسأل سليمان عم ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك ذكره العلامة الزمخشري في الكشاف وفي محاضرات الامام الراغب قال ابو عبيدة لعمر رض حين كره طواعين الشام ورجع الى المدينة اتفر من قضاء الله قال نعم افر من قضاء الله الى قدر الله فقال له لا ينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هنالك في شيء ان الله لا يأمر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقد قال خذوا حذركم الى هنا كلامه وفي قوله رض افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيه على ان القدر ما لم يكن قضاء فمرجو ان يدفعه الله تع فاذا قضي فلا مدفع له وليشهد لذلك قوله تع وكان امرا مقضيا فان قلت اليس قوله تع قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل دالا على ان الفرار لا يغني شيئا قلت لا لان المعنى والله اعلم لن ينفعكم الفرار في دفع الامرين المذكورين

المذكورين بالكلية اذ لا بد لكل شخص من حتف انفه او قتل في وقت لا انه يسبق به القدر لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقدور ولا يكون علة له بل لا يقتضي ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة الجارية على وفق الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا حتى يشكل هذا بالنهي الوارد في الكتاب عن القاء النفس بالتهلكة وبالامر الوارد في السنة بالفرار عن مظان المضار كيف وقد دل قوله تع واذا لا تمتعون الا قليلا على ان في الفرار نفعا في الجملة اذ المعنى لا تمتعون على تقدير الفرار الا متاعا قليلا وزمانا قليلا قال صاحب الكشاف وعن بعض المروانية انه مر بحائط مائل فاسرع فتليت له هذه الاية فقال ذلك القليل نطلب

الحديث السابع والعشرون الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار هذا الحديث مذكور في تفسير سورة الفاطر الكشاف عن كعب الاحبار انه قال حين طعن عمر رض لو ان عمر رض دعا الله لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تع فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فقال فقد قال الله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير قال صاحب الكشاف وتأويله انه لا يطول عمر انسان ولا يقصر الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان لم يحج فلان او يغز فعمره اربعون سنة وان حج وغزا فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما فلم يتجاوز به الاربعين فقد نقص من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله صلعم في قوله ان الصدقة والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار انتهى كلامه وتحريره ان قوله تع وما يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤول اليه اي وما يعمر من احد الا يرى انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا المجيب الجليل من النظر وما الذي يقتضيه النظر الدقيق فهو ان المعمر الذي قدر له العمر الطويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة ولا الاعوام الممدودة ولا خفاء في ان ما قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب فافهم هذا التحقيق حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر

الحديث الثامن والعشرون من اذى جاره ورثه الله داره قال حافظ الحديث الكندى فى كتاب الجيران من فتاواه اصحابه مساحة فى القسمة فاراد ان يبنى عليها ويرفع البناء معه ومنعه الاخر فقال يفسد على الريح والشمس له الرفع كما شاء ولو اراد ان يجعله حماما او تنورا وان كف عما يؤذيه جاره فهو احسن فقد جاء فى الحديث من اذى جاره ورثه الله داره وجرب فوجد كذلك قال نصير والصفار له المنع وقال العلامة الزمخشرى فى الكشاف ولقد عاينت هذا فى مدة قريبة كان لى خال يظلم عظيم القرية التى انا منها ويؤذينى فيه فمات ذلك العظيم وملكنى الله ضيعته فنظرت يوما الى ابناء خالى يترددون فيها ويدخلون فى دورها ويخرجون ويأمرون وينهون فذكرت قول رسول الله عم من اذى جاره ورثه الله داره وحدثتهم به وسجدنا شكرا لله تعالى ولقد احسن من اجار جاره اعاذه الله واجاره قوله من اجار جاره يعنى من يظلم ظالم قال الجوهرى فى الصحاح واستجاره من فلان فاجاره منه واجاره الله من العذاب انقذه

الحديث التاسع والعشرون جار الدار احق بدار الجار رواه صاحب السنن باسناده الى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبى عم وفى رواية الطحاوى فى شرح الاثار باسناده الى سعيد بن عروبة عن قتادة عن انس رض ان رسول الله عم قال جار الدار احق بالدار وروى ابن سماعة عن محمد فى تفسير حديث شريح ان الخليط احق من الشفيع والشفيع احق من الجار والجار احق من غيره اراد بالشريك الذى لم يقاسم هو الخليط وبالشفيع الشريك فى الطريق والمنازل مقسومة وبالجار الذى لا شركة له فى منزل ولا طريق

الحديث الثلثون الجار ثم الدار الرفيق ثم الطريق اخرجه العسكرى عن على رض قال خطب رسول الله عم وذكر حديثا طويلا وفى اخره الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق وفى رواية الخطيب فى جامعه الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق والزاد قبل الرحيل وفى رواية الطبرانى فى الكبير التمسوا الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار

الحديث الحادى والثلثون البر وحسن الجوار عمارة الديار وزيادة الاعمار ذكره ابو عمرو بن عبد البر من جهة ابى مليكة عن ابى سعيد الخدرى رض عن النبى عم البر سعة الخير ومنه البر وهو الفضاء الواسع لسعته وتناوله لكل معروف ومنه قولهم صدقت وبررت ولقد اجاد من افاد التنبيه على

على سعة جد البر فى قوله البر شئ هين وجه طليق ولسان لين وفى تخصيص حسن الجوار بالذكر من جملة ما ينتظم البر نوع تفضيل له على سائر افراده والظاهر من مساق الكلام ان ذلك التفضيل من جهة التأثير فى الاثرين المذكورين وينبغى للبليغ ان يراعى هذه القاعدة فى مواقع التخصيص بعد التعميم قال الجوهرى والجار الذى يجاورك تقول جاورته مجاورة وجوارا وجوارا والكسر افصح **حكاية لطيفة** روينا عن ابى ح فى حسن الجوار قيل كان له جار اسكاف بالكوفة يعمل نهاره اجمع فاذا جنه الليل رجع الى منزله بلحم او سمك فيطبخ اللحم او يشوى السمك فاذا ادب فيه السكر انشد يقول اضاعونى واى فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر فلا يزال يشرب ويردد البيت حتى يغلبه النوم وكان ابو حنيفة يصلى الليل كله ويسمع انشاده ففقد صوته ليال فسال عنه فقيل اخذه العسس منذ ثلث ليال وهو محبوس فصلى صلوة الفجر وركب بغلته واتى الى باب الامير واستاذن عليه فقال ايذنوا له واقبلوا به راكبا حتى يطا البساط ببغلته ففعل به ذلك فوسع له الامير مجلسه وقال له ما حاجتك فقال لى جار اسكاف اخذه العسس منذ ثلث ليال فتأمر بتخلية فقال وكل من اخذ تلك الليلة الى يومنا هذا امر بتخليتهم اجمعين فركب ابو ح وتبعه جاره الاسكاف فلما وصل الى داره قال له ابو ح اترانا اضعناك قال لا بل حفظت ورعيت جزاك الله خيرا عن صحبة الجوار ورعاية الحق وتاب على ان لا اشرب خمرا ابدا فتاب ولم يعد الى ما كان عليه **الحديث الثانى والثلثون** المؤمنون هينون لينون مدح المؤمنين بالسهولة واللين لانهما من الاخلاق الحسنة على ما نطق به الكتاب المبين حيث قال فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك الاية فان قلت من امثال العرب لا تكن رطبا فتعصر ولا يابسا فتكسر وعلى وفق ذلك ورد قوله عم لا تكن مرا فتلفظ ولا حلوا فتسترط قال لقمان لابنه يا بنى لا تكن حلوا فتبلع ولا مرا فتلفظ وفى هذا كله نهى عن اللين فما وجه كونه جهة مدح قلت لا شبهة فى ان خير الامور اوسطها على ما ورد فى الخبر عن خير البشر وقد انطبق العقل والنقل على ان طرفى الافراط والتفريط فى الاحوال والافعال والاقوال مذموم انما الممدوح ما فى الطبيعة من حالة جبلية مقابلة لغلظ القلب وقسوته وانما يعبر عنها باللين تسمية لها باسم اثرها وذلك شايع فى العادة

الزمخشري اورد الحديث المذكور في الفائق بهذه العبارة المؤمنون هينون لينون
كالجمل الانف ان قيد انقاد وان انيخ على صخرة استناخ ثم قال انف البعير اذا اشتكى عقر
الخشاش انفه فهو انف وقيل هو الذلول الذي كانه يأنف من الزجر فيعطي ما عنده ويلين
لقائده وقال ابو سعيد الضرير رواه ابو عبيد كالجمل الانف بوزن فاعل وهو الذي
عقره الخشاش والصحيح الانف على فعل كالفقه والظهر والحذر ومن هينين ولينين الا وتري
قيل الثانية والكاف مرفوع المحل على انها خبر ثالث والمعنى ان كل واحد منهم كالجمل الانف
ويجوز ان ينتصب محلها على انها صفة لمصدر محذوف تقديره لينون لينا مثل لين الجمل الانف

الحديث الثالث والثلثون لا يكون المؤمن طعانا ولا لعانا قال العلامة الزمخشري
في الاساس ومن المجاز طعن فيه وعليه وهو طعان في اعراض الناس وفي الحديث لا يكون
المؤمن طعانا ولا لعانا وقال صاحب الكفاية في شرح كتاب الكراهية من الهداية
اللعن على نوعين احدهما الطرد من رحمة الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر والثاني الابعاد
من درجة الابرار ومقام الصالحين وهو المراد في قوله ع م والحكم ملعون لان عند
اهل السنة لا يخرج من الايمان بارتكاب كبيرة وفي فتاوى حافظ الدين الكردري اللعن على
يزيد يجوز ولكن ينبغي ان لا يفعل وكذا على الحجاج ويحكى عن الامام قوام الدين الصفاري
انه قال لا باس باللعن على يزيد ولا يجوز اللعن على معاوية لانه خال المؤمنين وكاتب
الوحي وذو السابقة والفتوح الكثيرة وعامل العمرين وذي النورين لكنه اخطأ
في اجتهاده فيتجاوز الله عنه ببركة صحبة سيدنا ع م ويكف اللسان عنه تعظيما للمتبوع و
صاحبه وسئل الجوزي عن يزيد وابيه فقال قال ع م من دخل دار ابي سفيان فهو امن
وعلمنا ان اباه دخل داره فصار امنا والابن لم يدخلها فلم يره صاحب خير والحق ان
لعن يزيد على اشتهار كفره وتواتر فظاعة شره على ما عرف تفاصيله والا فاللعن على
الشخص وان فاسقا لا يجوز بخلاف اللعن على الجنس كقوله تع الا لعنة الله على الظالمين
الى هنا كلامه وقد عرفت ان اللعن على نوعين وما لا يجوز على الشخص وان فاسقا انما هو
الاول ومن ذينك النوعين روي انه قيل لابن الجوزي وهو على المنبر كيف يقال يزيد
قتل الحسين رض وهو بدمشق والحسين رض قتل بكربلا من ارض العراق فانشد شعر
سهم اصاب ورامية بذي سلم من بالعراق لقد ابعدت مرماك الحديث الرابع والثلثون

يا عائشة لا تكوني فاحشة اتى النبي ع م ناس من اليهود فقالوا السام عليك يا ابا القاسم
قال وعليكم قالت عائشة بل عليكم السام والذام فقال رسول الله ع م السلام يا عائشة
قال صاحب المحيط في باب عقد الذمة من كتاب السير وهذا سب للنبي ع م ولم يقتلوا لان شتم النبي
ع م كفر منه والكفر المقارن له لا يمنع عقد الذمة فالطارئ كيلا يرفع بالطريق الاولى وفيه
دليل على ان الذمي لا يقتل بسب النبي ع م كما هو مذهب ابي ح على ما صرح به الامام القرطبي
في تفسيره حيث قال اكثر العلماء على ان من سب النبي ع م من اهل الذمة او عرض او استخف
بقدره او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فانه يقتل لانه لم نعطه الذمة او العهد الا على هذا
الا ابا ح والثوري واتباعهما من اهل الكوفة فانهم قالوا لا يقتل ما هو عليه من الشرك
اعظم ولكن يودب ويعزر الى هنا كلامه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه صرح بذلك
في كتاب السير من الذخيرة حيث قال واستدل ايضا يعني محمد في السير الكبير لبيان انها
يعني ان المراة اذا كانت تعلن بشتم الرسول تقتل لما روي ان عمر بن عدي لما سمع عصماء بنت
مروان تؤذي النبي ع م فقتلها ليلا مدحه رسول الله على ذلك الحديث الخامس والثلثون
بعثت لكسر المزامير وقتل الخنازير المزامير جمع المزمار وهو المعروف تطرب به او لعل
المراد الات الغناء كلها تغليبا والكسر على حقيقته بل مبالغة عن النهي لقرينة فلا تمسك
فيه لابي يوسف ومحمد في الخلافية المعروفة وتفصيل المسئلة على ما في الهداية وشروحها
من كسر لمسلم بربطا او طبلا او دفا او مزمارا لا يضمن عندهما خلافا لابي ح لهما انه فعل
ما فعل امرا بالمعروف وهو بامر الشرع قال ع م بعثت لكسر المزامير الحديث والمامور به شرعا
لا يصلح سببا للضمان وان الامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى
غيرهم قوله ان الامر بالمعروف باليد الى الامراء منظور فيه فان من راى رجلا يعجز موضعا
فهو في سعة من قتله صرح بهذا في كتاب الجنايات من تتمة الفتاوى وفي مسائل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من مجمع الفتاوى ان التعزير الواجب حق لله تع لكل احد اقامته على احد
بعد النيابة عن الله تع فالصواب في الجواب عن احتجاجهما بالحديث المذكور ما قدمنا
ويرشدك اليه ان الكسر والقتل اذا كانا على حقيقتهما يلزم تخصيص الحديث بالمسلم اذ لا
خلاف في انه لا يجوز كسر مزمار الذمي وقتل خنزيره ثم ان قوله والمامور به شرعا لا
يصلح سببا للضمان محل بحث فان الظاهر من جواب صدر الشريعة حيث قال في شرح قوله

صاحب الوقاية ويجب قتل من شهر سيفا على المسلمين ولا شيء بقتله فان قلت لما
قال يجب قتل فلا احتياج الى قوله لا شيء بقتله قلت يحتمل ان يجب قتله دفعا للشر ومع
ذلك يجب بقتله شيء فلا ماذكر كما لا يخفى فان قلت الحديث المذكور صريح في ذم المزمار
والظاهر من قوله عم حين سمع صوت الاشعري وهو يقرأ لقد اوتي هذا من مزامير آل
داود خلافه قلت ليس المعنى ما هو الظاهر على ما صح عن الامام المطرزي حيث قال في شرح
المقامات الحريرى اخبرني مولاى الصدر العلامة قال قال جار الله العلامة فخر خوارزم ضرب
المزامير لحسن صوت داود عم وحلاوة نغمته كان في حلقه مزامير يزمر بها والآل مقحم و
معناه الشخص ومثله ما في قوله يرثي النبي ولا تبكي ميتا بعد ميت اجنه على وعباس وآل ابي
بكر

مزمار م

الحديث السادس والثلثون اكذب الناس الصباغون والصواغون

اخرجه ابن ماجة واحمد قيل ليس المراد بالصواغين صواغي الحلي ولا بالصباغين صباغي
الثياب بل اراد الذين يصبغون الكلام ويصوغونه اى يغيرونه ويزينونه يقال صاغ
شعرا وصاغ كلاما اى نظمه وزينه وفي الحديث الآتي ذكره ما يدل على انهما على الحقيقة

الحديث السابع والثلثون ويل للعامل بيده من غد وبعد غد ويل كلمة يقال لمن
يستحق الهلكة لعذابه ويل لكل همزة لمزة وويح كلمة يقال لمن وقع في الهلكة لا يستحقها فيترحم
عليه ويرثى له كقوله عم ويح عمار تقتله الفئة الباغية وعن علي عم الويح باب رحمة و
الويل باب عذاب قوله للعامل بيده اى لمن يعمل بيده كالصباغ والصواغ فالاضافة للملابسة
قوله من غد اى من قول غد وبعد غد اراد به المواعيد الكاذبة مواعيد كما لاح سراب
المهمة القفر من يوم الى يوم ومن شهر الى شهر

الحديث الثامن والثلثون
التجار هم الفجار فقيل لم يا رسول الله وقد احل البيع فقال لانهم يحلفون ويأثمون
ويحدثون فيكذبون كذا قال الامام الغزالي قال صاحب المجمل الفجور الانبعاث في المعاصي
ومنه الفاجر ومن المغرب الفجر الشق ومنه الفجور الفسوق والعصيان لان الفاجر ينفتح
معصية ويتسع فيها

الحديث التاسع والثلثون انها طعام طعم وشفاء سقم
قال في زمزم قال ابن شميل اى تشبع منه الانسان يقال ان هذا الطعام طعم اى يشبع
من اكله ويجوز ان يكون تخفيف طعم جمع طعام مجاز قال طعام طعم كما يقال رجل اصل اصلا
شيد اشياد والمعنى انه خير طعام واجوده كذا في الفائق للعلامة الزمخشري

الحديث الاربعون من لعب بالشطرنج والنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير
الشطرنج معرب صدرنگ ورنك بالفارسية الحيلة والنردشير اللعب المعروف بالنرد
قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار دخلت في زمن الحداثة على شيخ يلعب بالنرد
اخو يوسف باردشير فقلت الاردشير والنردشير بئس المولى وبئس العشير والغمس المقل
قال في الهداية يكره اللعب بالنرد والشطرنج والاربعة عشر وكل لهو لانه ان قامر بها فا
حرام بالنص وهو اسم لكل قمار وان لم يقامر فهو عبث ولهو وقال عم لهو المؤمن
باطل الا الثلث تأديبه بفرسه ومناضلته عن قوسه وملاعبته مع اهله قال بعض الناس
يباح اللعب بالشطرنج لما فيه من تشحيذ الخاطر وتزكية الافهام وهو محكي عن الشافعي ولنا قوله عم
من لعب بالشطرنج اه وقال ابو العباس بن شريح في رخصة لعب الشطرنج حين سئل عنه
اذا سلمت ايديهما من الطغيان ولسانهما من الهذيان وصلوتهما من النسيان
رجوتا وايابين الاخوان وغير محرم على الخلان والله الحمد والمنة والاحسان

الحديث الاول اللهم لا خير الا خيرك ولا طير الا طيرك ولا اله غيرك اخرجه
الطبراني والبزار ولفظه ذكرت الطيرة عند رسول الله عم فقال من اصابه من ذلك
شيء ولا بد فليقل اللهم آه وعن عمرو بن العاص عن رسول الله عم قال من ارجعته الطيرة
من حاجة فقد اشرك قالوا فما كفارة ذلك يا رسول الله قال ان يقول احدهم اللهم
لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك ولا اله غيرك ثم يمضي في حاجته واما ما روى ابو هريرة
عن النبي عم ان الطيرة في ثلث في الدار والمراة والفرس فالجواب عنه ان عائشة رض
طعنت عليه وسبب الحديث وذلك انها ذكرت لها قول ابي هريرة فقالت لم يحفظ
ابو هريرة دخل علينا رسول الله عم يقول قاتل الله اليهود يزعمون ان الشوم في الدار
والمراة والفرس فسمع ابو هريرة اخر الحديث ولم يسمع اوله الا انه يشكل بما جاء عن
سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله يقول لا طيرة ولا عدوى ولا هامة وان
يكن الطيرة في شيء ففي المراة والفرس والدار واذا سمعتم بالطاعون في ارض فلا تهبطوا
عليها واذا كان بارض انتم فيها فلا تخرجوا منها الا ان قوله عم وان يكن الطيرة في شيء الح

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/8
Tasnif No : 297,2

تقريبها في المراة والفرس والدار كما ان قوله م وان يكن شفاء في شيء من العلل ففي شرطة محجم او شربة من العسل تقريرا لها الشرط والشربة المذكور بين اللهم كلمة تستعمل في الدعاء بمعنى يا الله والميم عوض من حرف النداء ولذلك لا يجمع بينهما وانما فتحت من قبل ان الحروف مبنية والاصل في البناء السكون فلما زيدت الميمان وهما ساكنان حركت بالفتح لالتقاء الساكنين واختاروا الفتح لخفتها هذا مذهب الخليل وسيبويه والطير اسم من التطير من قولهم لا طير الا طير الله كما قال لا امر الا امر الله وانشد الاصمعي قال انشدناه الاحمر تعلم انه لا طير الا على متطير وهو الثبور بلى شيء يوافق بعض شيء احايينا وباطله كثير

الحديث الثاني اللهم اقبل توبتي واغسل حوبتي قال العلامة الزمخشري في الفائق كان رسول الله م اذا دخل على اهله قال توبا توبا لا تغادر علينا حوبا الحوب والحوب والحوبة الاثم ومنه ان ابا ايوب اراد ان يطلق امراة ام ايوب فقال له عليه السلام ان طلاق ام ايوب لحوب وانما اثمه بطلاقها لانها كانت مصلحة له في دينه وفي دعائه اللهم اقبل الحديث وروى وارحم حوبتي وفسرت بالحاجة والمسكنة وانما سموا الحاجة حوبة لكونها مذمومة غير مرضية وكل ما لا يرتضونه فهو عندهم حوب وخطيئة وسيئة واذا ارتضوا شيئا سموه خيرا ورشدا وصوابا

الحديث الثالث اللهم استر عوراتنا وامن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رض قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شيء نقوله فقد بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا وامن روعاتنا قال فضرب الله وجوه اعدائه بالريح والعورة كل خلل يتخوف منه في ثغر او حرب والروع بالفتح الخوف وانما جعل الامن له وهو لصاحبه مبالغة كما في عذاب اليم فان الالم في المعذب وانما وصف به العذاب مبالغة

الحديث الرابع غسل الاناء وطهارة الفناء يورثان الغنى اخرجه الديلمي عن انس رض مرفوعا الاناء وعاء الماء والجمع القليل الانية والكثير الاواني كسوار واسورة واساور والفناء سعة امام البيوت وقيل ما امتد من جوانبها كذا في المغرب وفي تخصيص الاناء بوعاء الماء نظر لانه يتناول وعاء الماكول والمناسب للمقام ما هو وعاء الطعام والغنا بالفتح ممدودا النفع والغناء بالكسر ممدودا من السماع ومقصورا اليسار وهو المراد هنا والايراث مستعار للايصال قطعا باستحقاق في الاصل وانما قال طهارة الفناء دون تطهير الفناء لان المراد صونه عن النجاسة لا ازالتها عنه بعد التلوث بها

الحديث الخامس قضاء الله احق وشرط الله اوثق والولاء لمن اعتق لما شرط نفي الولاء اي لو شرط انه سائبة اي معتق لا ولاء بينهما فالشرط باطل والولاء للمعتق لانه شرط مخالف للشرع للحديث المذكور واعلم ان سبب الولاء العتق على ملكه دون الاعتاق في الصحيح حتى لو عتق قريبه عليه بالوراثة كان الولاء له نص على ذلك في الهداية فالشريف الفاضل لم يصب في زعمه ان سببه الاعتاق على ما صرح به في شرحه للفرائض السراجية

الحديث السادس الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب اي وصلة كوصلة النسب وهذا صريح في ان الولاء عبارة عن قرابة حكمية اي سبب الارث لا غير قال في المبسوط ولاء المسلم يثبت للمولاه وان كان كافرا لان الولاء كالنسب ونسب الكافر قد يكون ثابتا من المسلم فكذلك الولاء ولكنه لا يرث لكونه مخالفا في الملة ولا يعقل عنه لان باعتبار النصرة ولا نصرة بين المسلم والكافر انتهى ومن هنا تبين ان صدر الشريعة لم يصب في زعمه ان الولاء نفس الارث وكذا صاحب الحقايق في زعمه انه عبارة عن التناصر

الحديث السابع لا تحدث بها الا حبيبا او لبيبا الضمير للرؤيا ذكره صاحب التبصرة في تفسير سورة يوسف وقال الامام القرطبي في تعبير الرؤيا حالة شريفة ومنزلة رفيعة قال النبي م لم يبق بعدي من المبشرات الا الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح او ترى له وقال اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثا ثم قال روى عروة بن مالك عن رسول الله م قال الرؤيا ثلثة منها اهاويل الشيطان ليحزن ابن آدم ومنها ما يهم به في يقظته فيراه في منامه ومنها جزء من ست واربعين جزءا من النبوة ثم قال وقال مالك لا تعبروا الرؤيا الا من يحسنها فان رأى خيرا اخبر به خيرا وان رأى مكروها فليقل خيرا او ليصمت وروى البخاري عن ابي سلمة قال لقد كنت ارى الرؤيا فتمرضني حتى سمعت ابا قتادة يقول وانا كنت لارى الرؤيا تمرضني حتى سمعت رسول الله م يقول الرؤيا الحسنة من الله تع فاذا رأى احدكم ما يحب فلا يحدث به الا من يحب واذا رأى ما يكره فليتعوذ بالله من شرها وليتفل ثلثا ولا يحدث بها احدا فانها لن تضره وزاد مسلم من حديث جابر رض عن رسول الله م انه قال اذا رأى احدكم الرؤيا يكرهها فليبزق عن يساره ثلثا وليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثلثا وليتحول عن جنبه الذي كان عليه وانما نهى النبي م عن التحدث بها الا حبيبا او لبيبا لا

على اولا تعبر وقيل انها على رجل طائر فاذا عبرت وقعت ولا دلالة على فساد وهذين القولين
في قوله تعالى قالوا اضغاث احلام لما زعمه القرطبي وقال في تعليله لان القوم قالوا اضغاث
احلام ولم يقع كذلك فقد فسرها يوسف عم على سني الجدب والخصب وكان كذلك لان قولهم
اضغاث احلام ليس من قبيل التعبير كيف وقد اعترفوا بقولهم وما نحن بتاويل الاحلام بعالمين
بالعجز عن التعبير واعلم ان الرؤيا كالرؤية غير انها مختصة بما يكون في النوم فرق بينهما بحرفي
التانيث كالقربة والقربى وهي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيل الى الحس المشترك
والصادقة منها انما يكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها
عن تدبير البدن او في فراغ فيتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان
المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة
المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا
عن التعبير والا احتاجت اليه **الحديث الثامن** كل ما اصميت • ودع ما انميت الاصماء
ان ترميه فيموت بين يديه سريعا والانماء ان يغيب بعدما اصابه ثم يموت كذا قال
الامام المطرزي وقال ابن خالويه في شرح مقصورة ابن دريد يقال رماه فاصماه
اذا قتله في مكانه ورماه فانماه اذا اخطأ المقتل ويوافقه ما في الاساس **الحديث التاسع**
يؤكل ما دف • ولا يؤكل ما صف اي يؤكل ما حرك جناحيه من الطير كالحمام ونحوه دون
ما صفها كالنسور والصقور ونحوها كذا قال العلامة الزمخشري **الحديث العاشر**
حلالها حساب • وحرامها عذاب اخرجه الامام الغزالي ود في مسند الفردوس عن ابن
عباس رض يا ابن آدم ما تصنع بالدنيا حلالها حساب وحرامها عذاب وفي رواية الفقيه
ابي الليث في البستان حلالها حساب • وحرامها عذاب وعقاب ان كنت في الدنيا التقي
زاهدا • فامنع هواك حرامها وحلالها • فمتى اذقت النفس بعض طعامها • عزمت غداة
لها وحلالها الحلو نقيض المر يقال حلا الشيء يحلو حلاوة وقال رضي الدين السرخسي في
المحيط الاكل على ثلث مراتب احدها ما هو فرض وهو ماجور فيه وهو ما يندفع به الهلاك
لقوله عم ان المؤمن ليوجر في كل شيء حتى اللقمة يرفعها الى فيه وكذلك الكل ما زاد على قوام
البدن ليمكنه الصلوة قائما والصوم وهو فرض حتى هو ماجور فيه والحساب عنه مرفوع
لانه سبب يتوصل به الى اقامة الفرائض فيكون سببا للثواب فلا يكون سببا للحساب

للحساب لان في الحساب نوع عذاب والثاني ما هو مباح وهو الاكل ما زاد على ادنى الكفاية
الى الشبع ليزداد به قوة في البدن فهو مباح لا اجر ولا وزر فيه ويحاسب حسابا يسيرا
ان كان من حل لقوله تعالى ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم • وهو متنعم بهذه الزيادة والثالث
ما هو حرام وهو الاكل ما فوق الشبع لانه سعى في اضرار نفسه فانه ربما يتخمه والتخمة ربما
تصير سببا للمرض والموت وسعى لاضاعة المال وافساده من غير فائدة فانه لا يندفع به
جوعته ولا يزداد به قوة فهو حرام ومن ارتكب حراما يحاسب عليه ويعذب فيا لها
كلامه • وبهذا التفصيل تبين ان قوله عم حلالها حساب ليس على اطلاقه ثم انه لا يخفى ان
في تعليل تقييده عم من نوقش في الحساب عذب مناقشة ظاهرة لدلالته على ان الحساب الذي
نوقش فيه عذاب لا على ان في الحساب مطلقا عذابا فلا يتم به التقريب قال صاحب الكشاف
في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت • وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة
ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره انتهى ولا يذهب عليك ان
موجب الحديث المذكور ان لا يمحو ما ليس بحسنة ولا سيئة من ديوانهم حتى يسئل عن الحلال
الذي هو من هذا الجنس يوم الحساب **الحديث الحادي عشر** ما ندم من استشار • و
ما خاب من استخار ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة آل عمران قال ابن عطية والشورى
من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام من لا يستشير اهل العلم والدين فعزله واجب وقد
مدح الله تعالى المؤمنين بقوله وامرهم شورى بينهم • قال الحسن البصري ما امر الله نبيه بالمشاورة
في قوله تعالى وشاورهم في الامر لحاجة منه الى رايهم وانما اراد ان يعلمهم ما في المشورة
من الفضل وليقتدي به امته من بعده ولقد احسن من قال شاور صديقك في الخفي المشكل
واقبل نصيحة ناصح متفضل فالله قد اوصى بذاك نبيه في قوله شاورهم وتوكل **الحديث**
الثاني عشر من سبق العاطس بالحمد امن الشوص واللوص والعلوص قيل الشوص
وجع الضرس واللوص وجع الاذن وقيل الشوصة وجع البطن وقيل ريح تعقد في الاضلاع
ترفع القلب عن موضعه من قولهم شاص فاه بالسواك اذا استاك من سفل الى علو
ويقال شاصته الشوصة اذا اصابته ورجل مشوص اصابته الشوصة واللوصة وجع
النحر والعلوص اللوى وهو التخمة كذا في الفائق **الحديث الرابع عشر** المومن
دعب لعب • والمنافق عبس قطب المداعبة الممازحة قيل لسفيان الثوري المزاح هجنة

قال بل هي سنة وروى انه عم قال اني لا امزح ولا اقول الا حقا ومصداق ذلك
ما حكي انه اتت عجوزة انصارية رسول الله عم فقالت ادع الله بالمغفرة فقال عم اما علمت
ان الجنة لا تدخلها العجايز فصرخت فتبسم رسول الله عم وقال اما قرات قول الله انا انشاناهن
انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا كان الامام الاعظم والثوري وابن ابي ليلى يمزحون
كثيرا قال الشاعر انما للناس منا حسن خلق ومزاح ولنا ما كان فينا من فساد وصلاح
وينبغي ان يجتنب كثرة المزاح فان خيره لا ينال وشره ينال قال الاحنف كثرة الضحك
يذهب الهيبة وكثرة المزاح يذهب المروة وقال سعيد بن العاص لابنه اقتصر في مزاحك فان
الافراط فيه يذهب البهاء ويجرئ عليك السفهاء وتركه يغيظ المؤانسين ويوحش
المخالطين وقال بعضهم المزاح مسلبة للبهاء ومقطعة للاخاء قال الشاعر جانب الناس
في المزاح وخل المزاحمة وتنصح وقل لمن يتعاطى المزاح مه المراد من الملاعبة ما هو مباح
منها كملاعبة الرجل مع زوجته وتاديبه بفرسه ومناضلته عن قوسه قال الفقيه ابو الليث
في البستان عن عقبة بن عامر عن النبي عم انه قال اركبوا وارموا وان ترموا احب
الي من ان تركبوا وكل شيء يلهو به الرجل فهو باطل الا ثلثا تاديبه بفرسه ورميه عن قوسه
وملاعبته مع اهله فانهن من الحق وفي درر صاحب المحيط كل لعب بني ادم حرام الا
ملاعبة الرجل مع اهله وقوسه وفرسه وفيه نظر لان الحصر المذكور منقوض بالمسابقة
على الاقدام فانها ليست بحرام نص عليه في السير الكبير حيث قال في باب الركض في الخيل من كتاب
المسابقة بالاقدام لا باس بها لحديث الزهري قال كانت المسابقة بين اصحاب رسول الله
في الخيل والركاب والرجل ولان الغزاة يحتاجون الى رياضة انفسهم حتى اذا ابتلوا
بالطلب في الحرب وهم رجالة تسبق عليهم العدو لما يحتاجون الى ذلك في رياضة الدواب
الى هنا كلامه وقد قيل ثلثة من الرياضة المشي بالاقدام والمشق بالاقلام والرمي
بالسهام ويمكن ان يقال انها داخلة تحت مطلق المسابقة المستفادة من الاذن
في الملاعبة بالفرس بطريق الدلالة كدخول ملاعبة بالامة تحت مطلق الملاعبة بالحليلة المستفادة
من الاذن في الملاعبة بامراته والمنافق في العرف العام من ابطن خلاف ما اظهره و
في عرف الشرع من امن بلسانه ولم يصدق بقلبه فيكون مخلا بالاعتقاد وحده وهو اخبث
اصناف الكفرة وابغضهم الى الله تعالى لانه موه الكفر وخلط به خداعا واستهزاء وذلك

اي الرمي بالسهم

لذلك انزل فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وانما قلنا انهم اخبث اصناف
الكفرة لانهم على ثلثة اصناف مجاهد منافق ومجاهد مجاهر وذلك ظاهر ومعتقد معاند كابي
طالب واضرابه لا على صنفين كما هو الظاهر من كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله
ومن الناس من يقول امنا بالله لما افتتح سبحانه كتابه بشرح حال الكتاب العظيم وساق لبيانه
ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم وواطئت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم الذين
محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يلتفتوا رأسا وثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين
وهم الذين امنوا بافواههم ولم يؤمنوا بقلوبهم تكميلا للتقسيم الى هنا كلامه ولا يذهب عليك
ان قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق
وهم يعلمون صريح في ثبوت القسم المعاند فيكون اقسام الكفرة ثلثة فلا يكمل التقسيم بما ذكر
كما لا يخفى والنحس خلاف بلا الهمز وبحي ما يقابل السعد وهو المشهور المستعمل الا ان المناسب
للمقام هو الاول والقطب العبوس وفي المثل العبوس بوس والبشير بشرى وقيل نعوذ
بالله من ليلة بوس ويوم عبوس **الحديث الخامس عشر** المؤمن غر كريم والمنافق خب لئيم
الخب المخادع والمؤمن هو سهل الانخداع قيل كان عبد الله بن عمر كلما صلى عبد الله من عبيده
واحسن قرائة اعتقه فقيل له يخدعونك قال من خادعنا بالله نخدع له سخط الرشيد على
حميد الطوسي فدعا له بالسيف والنطع فبكى فقال ما يبكيك قال والله يا امير المؤمنين ما افزع
من الموت لانه لا بد منه وانما بكيت اسفا على خروجي من الدنيا وامير المؤمنين ساخط
علي فضحك وعفا عنه وقال ان الكريم اذا خادعته انخدعا والبيت للفرزدق وصدره
واستمطروا من قريش كل منخدع والكرم معروف ومقابله اللوم قال الامام المرزوقي في شرح
الحماسة الخصال المنكرة اذا اجتمعت سميت لوما **الحديث السادس عشر** ليس منا من حلق
او سلق اي حلق شعره عند المصيبة او رفع صوته بالنياحة قال قطرب سلقت المراة وصلقت
اي صاحت واصله رفع الصوت **الحديث السابع عشر** من بدا جفا اي من نزل البادية
صار فيه جفاء الاعراب قال اهل اللغة بدا الشيء بدوا بتشديد الواو كقعد قعودا اي ظهر وبدا
القوم بدوا اي خرجوا الى البادية كقتل قتلا وبدا في الامر بلا همزة بدء بالمد والقصر حكاه
عياض اي حدث فيه راي لم يكن والبدو البادية بعينه والنسبة اليه بدوي كذا في تهذيب
الاسماء للنووي وقال الامام الواحدي في شرح ديوان المتنبي البدوية منسوبة الى البدا

والبدو بمعنى البدو والبادية والنسبة اليه بدوى بجزم الدال والى البادية بادى و
بهذا التفصيل تبين ان الجوهرى لم يصب فى قوله البدو والبادية والنسبة اليه بدوى
لا يقال يجوز ان يكون ذلك من تغييرات النسب كما فى ارضى لانه على خلاف القياس فلا يحمل
عليه عند امكان تصحيح النسبة على الاصل **الحديث الثامن عشر** روى عن عائشة رض انه
كان فى تهجده يونس اليقظان ولا يوقظ الوسنان وروى انه عم طاف اصحابه
ليلا فسمع ابا بكر رض يسر القراءة فى تهجده وعمر رض بالعكس يرفع شديدا وبلالا ينتقل من
سورة الى سورة فلما حضروا عند النبى عم سالهم عما شاهد بهم فقال ابو بكر اسمع من
اناجى وقال عمر اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال بلال انتقل من بستان
الى بستان فقال عم لابى بكر ارفع من صوتك ولعمر اخفض من صوتك ولبلال اذا شرعت
فى سورة فاتمها والامر فى العويين قد ورد على وفق نص القران وهو قوله تع ولا تجهر
بصلوتك ولا تخافت وابتغ بين ذلك سبيلا فالجهر المنهى فى قراءة القران للصلوة
هو رفع الصوت بقرينة قوله تع ولا تخافت وهو اعنى رفع الصوت ينبغى ان يحمل عليه الجهر
قوله تع اذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال
والقران يفسر بعضه بعضا والتهجد نوع من السهر قال ابن خالويه فى شرح المقصورة لابن
دريد يقال تهجد الرجل اذا سهر صلوة وعبادة وارق اذا سهر عشقا ومرضا وقال
الحجاج بن عمرو رض صاحب النبى عم ايحسب احدكم اذا قام فى الليل كله انه قد تهجد ان التهجد
الصلوة بعد رقدة ثم الصلوة بعد رقدة كذلك كانت صلوة رسول الله عم وهو من الهجود
وهو النوم عن نفسه وهذا الفعل جار مجرى تحوب وتحرج وتحنث وتحرج اى القى ذلك عن
نفسه كذا قيل فى تفسير قوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك **الحديث التاسع عشر**
تختموا بالفيروزج فانه ينفى النسيان ويطرد الشيطان الفيروزج معرب پيروزه و
معناها بالفارسية المظفر ولذلك يسمى حجر الغلبة والنصر ويسمى حجر العين لانه يدفع عن
حامله شرها وهو حجر اصلب من اللاجورد يجلب من اعمال نيسابور وكلما كان ارطب
كان اجود فالمختار منه ما كان من المعدن الازهرى والبوسحاقى لانه مشبع اللون
صقيل مشرق ثم اللبنى المعروف بشيرفام ثم الاسمانجونى العتيق وقال ابن زهران العتيق
الملوك تعظم هذا الحجر لانه يدفع القتل عن صاحبه ولم ير فى يد قتيل قط ولا فى يد غريق

عتيق واذا شرب منه نفع لدغ العقرب ومما عرفت ان البوسحاقى نوع خاص منه وقفت
على وجه ايثار حافظ الشيرازى الفيروزج فى تمثيل دولة ابى اسحاق المظفرى حيث قال
راستى خاتم فيروزه بواسحاقى خوش درخشيد ولى دولت مستعجل بود **الحديث العشرون**
لا تزوجن حنانة ولا منانة اى امراة كان لها زوج قبلك فهى تذكره بالتحزن عليه
والحنين اليه ولا ذات ابن منك فهى تمن عليك بصحبتها **الحديث الحادى والعشرون**
الانصار شعار والناس دثار الشعار ما على الجسد من الثياب والدثار ما كان
من الثياب فوق الشعار شبه الذى يعرفه الرجل اسراره ويثق به بالشعار كما شبه بطانة
الثوب فى قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة **الحديث الثانى والعشرون**
اللهم لا خير الا خير الاخرة فاغفر للانصار والمهاجرة فى صحيح البخارى فى باب هل تنبش قبور
مشركى الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد وجعلوا ينقلون الصخر وهم يرتجزون والنبى عم
معهم وهو يقول اللهم لا خير الا خير الاخرة واعلم ان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما
يستجمع المعانى المخصوصة والمقصود منه وكذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان و
من هذا الباب قوله عم لا خير الا خير الاخرة وقد جمعها الشاعر فى قوله اذا الناس ناس و
والزمان زمان والفاء ناسقة على مضمر اى اذا كان كذلك فاغفر والانصار جمع
نصير كاشراف وشريف وجمع الناصر نفر مثل صاحب وصحب والنصر اخص من المعونة
لاختصاصه بدفع الضرر ومقابله الخذلان والاسم منه النصرة وصار الانصار من
الاعلام الغالبة لطائفة من الصحابة وهو المراد هنا والهجر ضد الوصل والاسم الهجرة
والهجرتان هجرة الى الحبشة وهجرة الى المدينة والمهاجرة من ارض الى ارض ترك الاولى
للثانية ومنها المهاجرة وهم الطائفة من الصحابة هاجروا من مكة الى المدينة **الحديث
الثالث والعشرون** الزبير ابن عمتى وحوارى امتى الزبر الزجر والمنع ومن باب طلب
وبتصغيره سمى الزبير بن العوام احد العشرة المبشرة وهو المراد هنا وحوارى الانبياء
صفوتهم والمخلصون لهم من الحور وهو ان يصفو بياض العين ويشتد خلوصه وصفو
سوادها **الحديث الرابع والعشرون** اللهم بك احاول وبك اصاول المحاولة
طلب الشىء بحيلة والمصاولة المواثبة وروى انه عم كان يقول اذا لقى العدو اللهم بك
احول وبك اصول **الحديث الخامس والعشرون** لا تظهر الشماتة لاخيك فيعافيه

وسليك عن طلحة بن سنان الباجي عن قتادة بن السري عن ابي سعيد عن ابي ح
قال سمعت واثلة بن الاسقع يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تظهر الشماتة لاخيك
بليته العدو ويقال شمت به الكسر شماتة وعافاه الله واعفاه بمعنى والاسم العافية
وهي دفاع الله عن العبد وتوضع موضع المصدر يقال عافاه الله عافية الحديث
السادس والعشرون ازر غبا تزدد حبا اخرجه العسكري في الامثال والبيهقي
في الشعب عن ابي هريرة مرفوعا وقال الامام الميداني في مجمع الامثال زر غبا قال
المفضل اول من قال ذلك معاذ بن صرم الخزاعي ومن هذا المثل قال الشاعر اذا
شئت ان تقلى فزر متواترا وان شئت ان تزداد حبا فزر غبا وقال الاخر
عليك باغباب الزيارة انها اذا كثرت كانت الى الهجر مسلكا الم تر ان القطر يسأم دائما
ويسأل بالايدي اذا هو امسكا وفي الاساس الحب يزيد مع الاغباب وينقص مع الاكباب
قال الجوهري الغب ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذلك الغب في الحمى والغب
في الزيارة قال الحسن في كل اسبوع ويقال زر غبا تزدد حبا الحديث السابع
والعشرون اللهم من احبني فارزقه العفاف والكفاف ومن ابغضني فاكثر ماله وعياله
اورده الفقيه ابو الليث العفة الكف عما لا يحل رجل عف وامراة عفة وقد عف عفة و
عفافا كذا قال صاحب المجمل وقال الجوهري الكفاف بالفتح من الرزق القوت وهو ما
كف عن الناس اي اغنى وفي الحديث اللهم اجعل رزق آل محمد كفافا قال الشاعر الا ان
خير الناس من بات قانعا بما جاء من طهر وما نال من قرص ولا خير في نفس اصابت سلامة
ونالت كفافا ثم مالت الى الحرص فضل المال وان كان من الحلال لا يخلو من مظنة الوبال
وكثرة العيال قد يكون سبب الحين قال الاخطل فضل العيال منافس يشقى بها الحر الكريم
المرء بغيره في صرف البلاد الدور قال صاحب المحيط كسب الزيادة للتجمل والتزين والرفه و
التنعم حتى يبني البناء وينقش الحيطان ويشتري السراري والغلمان مباح انتهى اما قوله
للتجمل والتزين فمشكل كما روى صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص عن ابن عباس ان
ان الله تعالى خلق الدنيا وجعل اهلها ثلاثة اصناف المؤمن والمنافق والكافر فالمؤمن
يتزود والمنافق يتزين والكافر يتمتع والا قول حتى يبني البناء فمشكل بما روا صاحب
الشرعة من ان السنة في البناء بمقدار الكفاية وهي ستة اذرع في سبعة اذرع فمن زاد على ذلك

ذكر جابر يحمله يوم القيمة وفي ربيع الابرار لصاحب الكشاف اذا زاد البناء على ستة اذرع
نادى مناد من السماء يا افسق الفاسقين اين تريد انس رضه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبة مشرفة
فسال عنها فقيل لفلان الانصاري فجاء وسلم عليه فاعرض عنه فشكى ذلك لاصحابه فقالوا خرج
فراى قبتك فهدمها حتى سواها بالارض فاخبر بذلك فقال اما ان كل بناء وبال على صاحبه
الا ما لا الا ما لا دخل عبد الله الرومي على ام طلق في بيتها فاذا سمكه قصير فلما دخل بيت راسه
فقال ما اقصر سمك بيتك قالت اما علمت ما كتب عمر بن الخطاب لا تطيلوا بنيانكم فانه من
شر ايامكم وعن ذم على كل خائن امينان الماء والطين الذي اذا شرع العاقل في انباط
العيون وبناء الدور علمت ان جمع المال لا حتجته ومرّ الحسن بدار بعض المهالبة فقال رفع
الطين ووضع الدين سئل النخعي عن البناء فقال وزر ولا اجر فقيل بناء لا بد منه
فقال لا اجر ولا وزر سلمة الاحمر دخل قصر الرشيد فقال اما بيوتك في الدنيا فواسع
فليت قبرك بعد الموت يتسع فجعل هارون يبكي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة هود
والعمارة متنوعة الى واجب وندب ومباح ومكروه وكان ملوك فارس قد اكثروا
من حفر الانهار وغرس الاشجار وعمروا الاعمار الطوال مع ما كان فيهم من عسف الرعايا
فسال نبي من انبياء زمانهم ربه عن سبب تعميرهم فاوحى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها
عبادي انتهى كلامه كانه اراد بالواجب من العمارة ما لا بد منه للسكنى وبالمباح ما زاد على قدر
الحاجة وقد رخص فيه وبالندب ما بني للطاعة كالمساجد وللغير كالرباطات الحديث
الثامن والعشرون لا قطع في ثمر ولا كثر عن رافع بن خديج رضه مرفوعا قال الامام الرحمن
في المبسوط ويقول فالثمر للرطب المعلق على الاشجار وهو مما يتسارع اليه الفساد ولا
قطع عندنا في سرقة ما يتسارع اليه الفساد فان قيل المراد ثمار المدينة فانها رؤوس الاشجار
لا تكون محرزة لقصر الحيطان قلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على المعنى المانع من وجوب الحد و
القطع وهو كون المسروق ثمرا وفي الحمل على ما قلتم تعطيل هذا السبب واحالة الحكم الى سبب
واما الكثر فقد قيل المراد به الجمار هكذا قال يحيى بن سعيد وقال غيره وهو الودي وهو النخل
الصغار وقد حكي ان غلاما سرق وديا فغرسه في ارض مولاه فاتي به مروان فاراد
ان يقطعه فجاء مولاه الى رافع بن خديج فاخبره بذلك فقال لا قطع عليه فسال ان يأتي معه
الى مروان فعاتبه وروى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع في ثمر ولا كثر فدرء الحد

الحديث التاسع والعشرون خير المال سكة مابورة ومهرة مامورة • السكة الصف من النخل وقوله مابورة اي مصلحة لانه اذا لقح فقد اصلحها وقوله مامورة اي كثيرة النتاج وروي ان رجلا من المشركين قال لرسول الله صلعم اني ارى امرك هذا حقيرا فقال صلعم انه سيامر اي سيكثر قال ابو عبيدة امر بنو فلان اذا كثروا وانشد للبيد • ان يغبطوا يهبطوا وان امروا يوما يصيروا للهلاك والنفد • والمهرة ولد الفرس والانثى للمهر قالت هند بنت اسماء • وهل هند الا مهرة عربية سليلة افراس تجللها بغل • فان نتجت مهرا كريما فبالحري وان يك اقراف فما جاء به الفحل • ذكر عن بعض اهل الادب قال وجدت في امالي ابن الفرات ان الحجاج بن يوسف ولد له ولد من امراة هند بنت اسماء بن خارجة فاحضر القابلة فقال لها بشريني بالولد قالت لا تعجل ايها الامير الساعة فارقت الاحشاء فقال لا بد من ذلك قالت بحكم فلما راه صفقه بيده وصوته فيه وقال يا هند لا اعلم ما اقول فيه ولدي هذا الا واسع الجبهة فاقول لوذعي • ولا بالاسيل الخد فاقول يلمعي • ولا بدقيق الانف فاقول اريحي • ولا بازج فاقول هزبري ولا بعظيم الراس فاقول سيد • ولا بكبير البطن فاقول شجاع • ولا بطويل الرجلين فاقول فارس • ولا بسبط الانامل فاقول جواد • فلما سمعت هند كلامه انشدت • وهل هند الا مهرة عربية الى قطعها لوقته ووزن المهر وهو ما نسا الف درهم

الحديث الثلثون انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب • عن ابي اسحاق قال رجل للبراء بن عازب افررتم عن رسول الله صلعم يوم حنين قال لكن رسول الله صلعم لم يفر ان هوازن كانوا قوما رماة وانا لقيناهم حملنا عليهم فانهزموا فاقبل المسلمون على الغنائم فاستقبلونا بالسهام واما رسول الله صلعم فلم يفر فلقد رايته وانه لعلى بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بلجامها والنبي يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب • وفي رواية اخرى عنه وابن عمه ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب يقود به فنزل واستنصر ثم قال انا النبي الى قوله انا النبي لا كذب تثبيت للمسلمين على انه وقوله انا ابن عبد المطلب تثبيت ابن عمه خاصة قال ابو حيان في النهر قيل ان الطلقاء من اهل مكة نفروا وقصدوا القاء الهزيمة في المسلمين وبلغ فلهم مكة و ثبت رسول الله صلعم في مركزه على بغلة شهباء لا تحمحم له الا لتحجل والعباس قد اكتنف اخذا بلجامها وابن عمه ابو سفيان بن الحرث وابنه جعفر وعلي بن ابي طالب وربيعة

قال النبي عم من طلب العلم يتخلق • اتعب نفسه ولم يرزق • قيل يا رسول الله ما هو قال عم من حرم • علم الكتب المعتبرة •

ربيعة بن الحرث والفضل ابن العباس واسامة بن زيد وايمن بن عبيد وهو قتل بين يدي رسول الله صلعم هؤلاء من اهل بيته وثبت معه ابو بكر وعمر رض فكانوا عشرة رجال ولهذا قال العباس رض نصرنا رسول الله صلعم في الحرب تسعة وقد فر من قد فر منهم واقشعوا وعاشرنا لاقى الحمام بنفسه بما مسه في الله لا يتوجع انتهى كلامه وبهذا تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في قوله بقي رسول الله صلعم وحده ليس معه الا عمه العباس وابن عمه ابو سفيان بن الحرث • والله اعلم بالصواب •

الحديث الاول انما الاعمال بالنيات لما كان عالم الملك تحت قهر عالم الملكوت وتسخيره لزم ان يكون لنيات النفوس وهيأتها تاثير اعمالها باشره ابدانها من الاعمال فكل عمل بنية صالحة وقد رحمانية عن هيئة نورانية صحبته بركة ويمن وجمعية وصفاء وكل عمل بنية فاسدة شيطانية عن هيئة غاسقة ظلمانية صحبته محق وشوم وتفرقة وكدورة والى هذا اشار النبي عم في قوله انما الاعمال بالنيات اي مربوطة بها ارتباط الآثار الملكية بالاسرار الملكوتية **الحديث الثاني** من قتل دون ماله فهو شهيد • من قتل ظالما ولو قريبا من ماله فليس بشهيد ومن قتل مظلوما ولو بعيدا من ماله فهو شهيد • فالعبرة بحاله لا للقرب من ماله فعبارة دون ليست من الدنو بمعنى القرب بل بمعنى قدام قال الاعشى • يريك القذى من دونها وهي دونه • يعني من قتل حاجزا بين ماله وبين من قصده مدافعا عنه فهو شهيد **الحديث الثالث** سئل النبي عم انتوضا بما افضلت الحمر قال وبما افضلت السباع • خرجه الدار القطني قال السهيلي يريد نعم وبما افضلت السباع ومثله قوله نعم ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم اي نعم وثامنهم كلبهم وقوله نعم وارزق اهله من الثمرات من امن منهم بالله و اليوم الاخر قال ومن كفر اي نعم ومن كفر فامتعه قليلا **الحديث الرابع** من شرب في اناء من ذهب وفضة فانما يجرجر في بطنه نار جهنم انما قال في اناء من ذهب دون من اناء من ذهب لان المحرم الشرب واضافة فيه لا الشراب مبتدا منه فقوله يجرجر اي يردد وماخذه من جرجر الفحل اذا ردد الصوت

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/9
Tasnif No: 297.2

في حجرته ذكره في الفائق قوله نارا اي قطعة نار من نار جهنم **الحديث الخامس**
من اصيب بدم او خبل فهو بين احدى ثلث بين ان يعفو او يقتص او يأخذ الدية
فان فعل شيئا من ذلكم ثم عدا بعد فان له النار خالدا فيها مخلدا والمعنى من
اصيب بقتل نفس او قطع عضو وبين يقتص بشيئين فصاعدا فقوله بين احدى
ثلث تقديره بين احدى ثلث وبين اخيتها او قرينها او الباقيين منها و
انما حذف المعطوف لكونه مفهوما مدلولا عليه بالثلث وكذلك قوله بين ان
يعفو كذا في الفائق وينبغي ان يكون قوله ولا نفرق بين احد من رسله
من هذا القبيل اي لا نفرق بين احد وغيره من رسله واما ما ذكر في الكشاف
من ان احدى في معنى الجمع ولذلك دخل عليه بين ففيه ان المراد عدم التفريق بين
كل واحد منهم مع الجميع لا عدم التفريق بين الكل والفرق واضح **الحديث السادس**
في حديث ابي موسى الاشعري اذا مرت بك جنازة يهودي او نصراني او مسلم فقوموا
لها قدم الامر وذلك لان جنازة اليهودي والنصراني مظنة مسامحة والاولى
منها اولى ثم تخصيص الخطاب في قوله بك والحكم عام بدلالة قوله فقوموا للتعظيم فكان
ان لفظ الجمع في مقام الافراد ويدل عليه كذلك لفظ الافراد في مقام الجمع قد يدل
عليه وهذا مما لا يتنبه له الا افراد **الحديث السابع** انا النذير العريان في
تشبيه تمثيلي والمعنى انا النذير حالا ومقالا لا انا النذير فقط واما الاول فلان نعتته
ام من اشراط الساعة **الحديث الثامن** ان ابراهيم ابني وانه مات في الثدي
ليس اخبارا عن مفهومه اللغوي لانه خال عن فائدة الخبر ولازمها بل عن مفهومه العرفي
ونظيره قوله ام انها ابنة ابي بكر رض قاله عند انتصار عائشة من زينب بنت جحش
تمام الحديث وان له ظئرين يكملان رضاعه في الجنة يعني الحور وانما قال في الجنة
لانه روضة من رياضها قال في الفائق خديجة رض بكت فقال لها النبي عم ما يبكيك
قالت درت لبنة القاسم فذكرته فقال رسول الله او ما ترضين ان تكفله سارة
في الجنة قالت لو دريت اني علمت ذلك فغضب رسول الله ووضع اصبعه وقال ان شئت
لادعون الله ان يريك في لك قالت بل اصدق الله ورسوله **الحديث التاسع**
ان الله خلق للجنة اهلا خلقهم لها وهم في اصلاب ابائهم ليس المراد من الخلق هنا مجرد التقدير

التقدير لانه في الازل بل هنا مجرد التقدير الاضافي الاول فلا يناسب التعبير بقوله
وهم في اصلاب ابائهم بل خلق المادة المستعدة لما خلقوا له من السعادة والشقاوة
ففيه اشارة الى ان ما يتغذى به الابوان من الحلال والحرام يحصل منه النطفة له
تاثير في صلاح ما يتولد منه وفساده وتمام الحديث وخلق للنار اهلا خلقهم لها
وهم في اصلاب ابائهم انما قال للنار دون لجهنم مع ان الانسب لان يذكر في مقابلة
الجنة لان المراد بيان خلقهم للشقاوة واهل جهنم لا يلزمهم ذلك بخلاف اهل الجنة
فان السعادة يلزمهم فافهم **الحديث العاشر** لا تجعلوا بيوتكم مقابر كني
بهذا النهي عن الامر بان يجعلوا البيوت حظا من الصلوة ولا يخفى ما في هذه
الكناية من الرقة والنزاهة فان مبناها على كون الصلوة منهية عند المقابر على ما
نص عليه بقوله عم لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها وفهم من قوله عم لعن الله
اليهود والنصارى اتخذوا قبور انبيائهم مساجد ولا يعد وقد صرح بالمعنى المكني عنه
في حديث اخر حيث قال عم اذا قضى احدكم الصلوة فليجعل لبيته نصيبا من الصلوة
ولا يخفى ما في قوله اذا قضى احدكم الصلوة من الاشارة الى الدلالة ان الصلوة
المكتوبة حقها ان تقضى في المسجد وتمام الحديث ان الشيطان ينفر من البيت الذي
تقرؤ فيه سورة البقرة فيه حث على عبارة على تلاوة السورة المذكورة في البيت واشارة
الى تلاوتها في الصلوة النافلة ودلالة على عدم الكراهية في اضافة السورة الى البقرة
الحديث الحادي عشر من قتل وزغا في الاولى كتبت له مائة حسنة وفي
الثانية سبعون وفي الثالثة دون ذلك اعلان التعب تعبان تعب باطني وهو تعب
الاهتمام والاقدام وتعب ظاهري وهو تعب الايدي والاقدام والاول اولى
بالاعتبار عند التعارض ولهذا كان الاول ضربا اكثر اجرا مع ان الظاهر المتبادر الى
الوهم خلاف ذلك **الحديث الثاني عشر** نية المؤمن خير من عمله ترجيح لعمل
القلب على عمل الجوارح على ما دل عليه حديث الوزغ على الوجه الذي كشفنا عنه الغطاء
وقد افصح عنه الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله والله يضاعف لمن يشاء
بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن اجل ذلك تفاوتت الاعمال في مقادير
الثواب فالمعنى ان جنس النية راجح على جنس العمل بدلالة ان كلا من الجنسين اذا انفرد

عن سهل بن سعد رض عن النبي عم ان لكل شيء سناما وان سنام
القران سورة البقرة ولا تجد فيه على من البكرة وان لغة
سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال السورة التي يذكر فيها
البقرة كما قال عم السورة التي يذكر فيها البقرة وعطاء
القران لان ما يكره من الاسم قد لا يكره منه عم الا يرى
انه قال لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب
اليه مما سواهما وقد انكر قول الاعرابي ومن عصاهما
فقد غوى وقال بئس خطيب القوم انت
كذا في بيان مرا داده

عن الآخر مناسب على الاول دون الثاني وهذا لا يخفى في حق الكافر ولهذا قال في حق
المؤمن **الحديث الثالث عشر** من اراد اهل المدينة بسوء اذابه الله كما يذوب
الملح في الماء قوله بسوء متعلق باراد لا باعتبار معناه الاصلي لانه متعد بنفسه لا بالباء
بل باعتبار تضمنه معنى المس فان تعديته بالباء وفي المعنى من قصد اهل المدينة بسوء
مريدا اي عامدا مختارا لا ساهيا ولا مجبورا قوله اذابه الله اي افناه الله بالكلية لا
دفعة بل بالتدريج فانه اشد ايلاما واقطع عقوبة فهو استعارة تمثيلية في ضمن
التشبيه التمثيلي ولا يخفى لطف موقعه في الاذهان وغرابته موضوعه عند ارباب البيان
وما في كما مصدرية اي ذوبا كذوب الملح في الماء وتمام هذا التشبيه من الاحاديث
الى ان اهل المدينة كالماء في الصفاء لا يخفى عن لطفه **الحديث الرابع عشر**
من سعادة المرء خفة عارضيه قيل العارض من اللحية ما ينبت على عرض اللحي فوق الذقن
وقيل عارض الانسان صفحتا خده والمعنى خفة اللحية كذا في الفائق وقول ابن
المعتز كان خط عذاره بشق عارضه ميدان آس على ورد ونسرين يدل على صحة
القول الثاني وفساد القول الاول وكان قائله لم يفرق بين العارض والعذار
وخفة العارض كناية عن قلة نبات الشعر عليه قوله والمعنى خفة اللحية يعني بطريق الكناية
الحديث الخامس عشر ايذني فانه عمك افلح اخا ابي القعيس كذا قال الصغاني
في المشارق وقال صاحب الكشاف في الفائق عن عائشة رضي الله عنها استأذن
عليها ابو القعيس بعد ما حجبت فابت ان تأذن له فقال انا عمك ارضعتك امرأة اخي
فابت ان تأذن له حتى جاء رسول الله فذكرت ذلك له فقال هو عمك فليلج عليك
وقال النووي في التهذيب الصحيح افلح ابو القعيس وتمام الحديث تربت يمينك قال
صاحب الكشاف في موضع آخر من الفائق والاصل فيما جاء في كلامهم من هذه الادعية
التي هي قاتلك الله واخزاك الله ولا در درك وتربت يداك واشباهها وهم
يريدون المدح المفرط والتعجب الاشعار بان فعل الرجل او قوله بلغ من الندرة و
الغرابة المبلغ الذي لهما ان يحسده ويدعو عليه تضجرا او تحسرا ثم كثر ذلك
حتى استعمل في موضع استعجاب وما نحن فيه متمحض للتعجب فقط الى هنا كلامه **الحديث**
السادس عشر اذا اراد الله رحمة امة من عباده قبض نبيها قبلها فجعله لها فرطا و

سلفا بين يديها اذا ذكر الرحمة خصوصا في مقابلة الهلاك يراد بها الامهال والتاخير
في الآجال قال الله تعالى ان اهلكني الله او رحمنا ومن غفل عن هذا قال ما قال ومالذا
بعد الحق الا الضلال والامة في اللفظ واحد وفي المعنى جمع وكل جنس من الحيوان
امة قال عليه السلام لولا ان الكلاب امة من الامم لامرت بقتلها ومن هنا ظهر وجه زيادة
قوله من عباده والقبض الاخذ قال في الاساس ومن المجاز قبض فلان الى رحمة الله
وتقدير المضاف من ضيق الفطن والفرط بالتحريك الذي يتقدم الواردة فيهيئ لهم
الارسان والدلاء ويمدر الحوض ويستقي لهم وهو فعل بمعنى فاعل مثل تبع بمعنى
تابع يقال رجل فرط وقوم فرط وفي الحديث انا فرطكم على الحوض وسلف بين
يديها سلف القوم تقدموا وهم سلفاهم وراءهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله
لا تقدموا بين يدي الله ورسوله وحقيقة قولهم جلست بين يدي فلان اي تجلس بين
الجهتين المسامتتين ليمينه وشماله قريبا منه فسميت الجهتان يدين لكونهما على
سمت اليدين مع القرب منهما توسعا كما يسمى الشيء باسم غيره اذا جاوره ودانا في
غير موضع وقد جرت هذه العبارة ههنا على سنن ضرب من المجاز وهو الذي يسميه اهل
البيان تمثيلا ولجريها هكذا فائدة جليلة ليست في الكلام العرياني وتمام الحديث واذا
اراد الله هلكة امة عذبها ونبيها حي فاهلكها وهو ينظر فاقر عينه بهلكتها حين كذبوه
وعصوا امره الهلكة بفتح اللام الهلاك قال الواحدي الماء العذب يسمى عذبا لانه يعذب
العطش اي يمنعه واصل العذب في كلام العرب المنع يقال عذبه عذابا اذا منعه وعذب
عذوبا اذا امتنع وسمي العذاب لانه يمنع المعاقب من المعاودة لجرمه ويمنع غيره
من مثل فعله والعذاب كل ما يعني الانسان ويشق عليه والفاء في قوله فاهلكها للتعقيب
والواو في قوله وهو ينظر للحال اي ينظر اليهم قال الجوهري النظر تأمل الشيء بالعين و
قد نظرت الى الشيء والناظر في المقلة السواد الاصغر الذي فيه انسان العين والفاء في
قوله فاقر من شؤونه وكما هو خارج من عينه ما يخفى من الكبد ومنه قولهم سخنت عينه
وكلمة حين للتعليل كما في قول صاحب المفتاح وفي مثل قوله حين شكا ابن عمه فاطرف فيما
يقول وقال الشريف العلامة في شرحه كلمة حيث وحين يستعملان لمجرد التعليل بواسطة
وقوعهما موقع اذ واراد بالعصيان عدم الامتثال ولهذا قال وعصوا امره والا فالمناسب

والعصيان انما يتعلقان بالامر

الحديث السابع عشر

ان شر الناس عند الله يوم القيمة عبد اذهب اخرته بدنيا غيره مذكور في المشارق الكلف نفسي كل يوم وليلة همومه هوى من لا افوز بخيره كما سود القصار في الشمس وجهه ويعصا على تسيتهين ابو شر غيره فان قلت اليس شرا من العبد المذكور من اشرك بالله تع بخيره قلت نعم لكنه خارج عن حيز الخبر بقوله عند الله فانه بمعزل عن الدنو من الله تع على ما وقع الافصاح عنه فيما روى في صحيح مسلم عن النبي م انه قال يدنى المؤمن يوم القيمة من ربه حتى يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه فيقول هل تعرف فيقول رب اعرف فانه قد سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها لك اليوم واما الكفار والمنافقون فينادى لهم على رؤس الخلائق هؤلاء كذبوا على الله وهذا لا يخالف قوله م ان شر الناس عند الله منزلا يوم القيمة من فرقة الناس اتقاء فحشه لان معناه شر منازل الله عند الله منزلا يوم القيمة من ملك المنزل فلا تدافع وهذا مع ظهوره قد خفي على من تعسف فقال في وجه التوفيق بينهما ان العبد الموصوف المذكور في الحديث الاول ممن يحتقر ويترك اذ لا فحش اشد من اذهاب الاخرة بدنيا غيره ممن اقدم على ذلك هو على غيره اشد اقداما فكان داخلا فيما تقدم يعني فيما ذكر في حديث الخ المذكور في المشارق مقدما باعتبار فلا منافاة بينهما

الحديث الثامن عشر

الخير كله بيديك والشر ليس اليك اليد مجاز عن القوة المتصرفة ولا يخفى وجه التجوز على من له قدم راسخ في علم البيان وتثنيتها باعتبار تنوع التصرف في العالمين عالم الشهادة المسمى بعالم الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومن هنا اتضح وجه قوله تع ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي اى لما خلقته ذا حظ من عالمي الملك والملكوت وفيه اشارة الى وجه فضل آدم ع م على المامورين بالسجود له ممن لا حظ لهم من احد العالمين المذكورين واما قال م والشر ليس اليك ولم يقل والشر ليس منك لان وجوده منه اذ لا موجد لا هو الا انه ليس شرا بالنسبة اليه تع وعلى هذا ورد قوله تع بيدك الخير انك على كل شئ قدير خص الخير بالذكر في مقام النسبة اليه تع وذكر الشئ العام للشر ايضا في مقام بيان تناول قدرته لماله صلاحية المقدورية وتحقيق هذا ان الله تع خالق كل شئ فهو خالق للعباد وافعالهم وحركاتهم واقوالهم والعبد اذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء والرب تع هو الذي جعله فاعلا لذلك وهذا الجعل

الجعل منه تع عدل وحكمة وصواب فجعله فاعلا خير وحسن والمفعول شر وقبيح فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشئ موضعه لما له في ذلك من الحكم البالغة التي يحمد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من العبد عيبا ونقصا وشرا وهذا امر معقول في الشاهد فان الصانع الخبير اذا اخذ الخشبة العوجاء والحجر المكسور واللبنة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه كان ذلك منه عدلا وصوابا يمدح به وان كان في المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل ومن وضع الخبائث في موضعها ومحلها اللائق بها كان ذلك حكمة وعدلا وصوابا واما السفه والظلم ان يضعها في غير موضعها ومحلها اللائق بها فمن وضع العمامة على الراس والنعل في الرجل والكحل في العين والزبالة في الكناسة فقد وضع الشئ في موضعه ولم يظلم الزبالة والنعل اذ هذا محلها وبهذا التفصيل انكشف الحجاب عن وجه الجواب حيث قلنا في تفسير قوله تع ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فان قلت السيئة كالحسنة من الله تع خلقا والحسنة كالسيئة من العبد كسبا فما وجه الفرق بينهما بنسبة احديهما الى الله والاخرى الى العبد قلت ان السيئة من حيث انها سيئة لا نسبة لها اليه تع وقد ورد في الخبر ان ادريس ع م قال انه هو المحمود في جميع افعاله حاشاك يا روحي فداك من فعل قبيح يا فتى وجهك الحسناء واذا عرفت ان الشر حيث انه شر لا نسبة له اليه تع فقد وقفت على سر وقيق لم يتنبه له المفسرون في قوله تع حكاية عن نفر من الجن انا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث انه عند ذكر ارادة الشر بصيغة المجهول صار فاعلها غير تع وعند ذكر ارادة الخير بصيغة المعلوم صرح بنسبتها اليه تع واعلم ان خلق الكافرين قبيح وان كان الكافر قبيحا كما ان تصوير الصور القبيح ليس قبيحا بل يدل على كمال حذاقة المصور ومهارته في صنعته وتحقيق هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجبها اتقان الصنع لا اتقان الخلق على ما نبه عليه في قوله تع صنع الله الذي اتقن كل شئ اى احكم صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ما تخلخلت وصارت كالعهن المنفوش كما هو المذكور في سياق الكلام دل على كمال الاتقان من جهة الصنع وهو تركيب الصورة في المادة وهذا الاتقان ينتظم كل شئ قويا كان تركيبه كالجبل او ضعيفا كالنمل ولم يتنبه له من قال في تفسيره احكم خلقه وسواه على ما ينبغي كذلك موجبها احسان الخلق لا احسان المخلوق

في موضع

ولهذا قال الله تعالى واحسن كل شيء خلقه حيث لم تقتصر على قوله واحسن كل شيء بل زاد
عليه قوله خلقه فان في زيادة صرف الحسن من المخلوق الى الخلق ايضا نفي النقصان
عن خلقه في قوله ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت لا عن مخلوقه وقصور
الصانع انما يلزم من القصور في الصنع لا من القصور في المصنوع لانه قد يكون دليلا
على الكمال ولقد اشار الى هذا الشيخ المحقق محي الدين ابن العربي قدس سره لا تنكروا
الباطل في العالم فانه بعض كمالاته وقال بعض العارفين على اللسان الفارسي قصور
صانع در بدى صنع است نه در صنع بدى زشتى خط زشتى نقاش نيست بلكه از وى
زشت هم بنمودنيست قوت نقاش باشد انكه او هم تواند زشت كردن هم نكو
قال الله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها اى ما يهتدى به الى طريق النجاة بحيث ليس
النار في دار القرار ولكن حق القول منى اى ثبت قضائى على مقتضى الحكم الالهية
لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين لان جهنم مرتبة من مراتب الوجود لا يجوز
في الحكمة تعطيلها وابقاؤها في كتم العدم والحق الذى يلوح انواره من كوة التحقيق
ان فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنة حسب ما يسعه وتقبله وكما
ان المنعم في النشاتين ممكن فكذلك المعذب فيهما والمنعم في احديهما دون الاخرى ممكن
واعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يده ملاى بالخير والكمال وخزائن كرمه مملوة
بنفائس جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد جميع الاقسام ليصل به ان
الصفات الالهية باسرها تقتضى الظهور في مظاهر الاكوان والبروز في مجالى الاعيان
وكما ان الاسماء الجمالية تقتضى البروز وتابى الاستتار كذلك الاسماء الجلالية
تستدعى الظهور والاظهار وكما ان اسم الهادى يتجلى في مجالى نشاة المؤمنين
والابرار كذلك اسم المضل يظهر في مظاهر نشاة المشركين والكفار واخبر بهذا
في جميع الاسماء والصفات تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار التحقيق وتستنشق شمة
من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال بان هذا لم صار مظهر لهذا الاسم وذلك لذلك
الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهر الذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم هذا
السر الدقيق واذا عرفت هذا فقد انكشف لديك وجه ما ورد في الحديث الصحيح
الالهى من قوله تعالى فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا
نفسه ووقفت على معنى قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم
يظلمون وذلك انه تعالى لما ذكر الصم والعمى الذى يدل على عدم استعداد الادراك
اشعر الكلام بتوهم الظلم لوجود الاستعداد للبعض وعدمه للبعض فسلب الظلم عن ذاته
لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لان العدم ليس مما يجوز منه بالنسبة الى خصوصية
ذلك العين وهويته فكان عينه مقتضيا لمرتبة من مراتب الامكان كما اذا اقتضى
الخارج مع مجاوزته استعداد الادراك الانسانى وكان عينه مستدعيا لما هو عليه
من الاستعداد الحمارى ولا يطلب منه وراء ما في استعداده فلا ظلم هذا اذا لم
يكن في الاصل وأما اذا كان فيه ثم بطل بنسوخ الهيئات المظلمة فلا كلام فيه وكلاهما
ظلم النفس اما الثانى فظاهر واما الاول فلقصوره في درجات الامكان ونقصانه بالنسبة
الى ما فوقه كقصور الحمار مثلا عن الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه فانه في
نفسه كامل في حد نفسه ليس بناقص ولا ناقص على ما اشار اليه بعض العارفين في النظم الفارسى
بسيار گفت خطا بر قلم صنع نرفت افرين بر نظر پاك خطا پوشش باد نفى الخطا عن
الصنع واجتناء على امر محقق واثبته في المصنوع ثم اشار بالاستتار الى وجه انتفائه
عنه ايضا بنوع من الاعتبار ولنا كلام اخر في هذا المقام وتوجيه من مقول اخرى
اوردناه في رسالة معمولة في تحقيق هذه المقالة والله اعلم بحقيقة الحال وحقيقة الحال

الحديث التاسع عشر

قال عم في حديث صفية فان الشيطان يجرى من ابن آدم
مجرى الدم تمثيل وتصوير لما اراد تقرير ان للشيطان قوة التاثير في السرائر وان كان
منفورا منكرا في الظاهر اليه رغبة روحانية في الباطن بتحريك تنبعث القوى الشهوانية
في المواطن ومن لم يتنبه لحسن هذا التمثيل ولم يقف على لطف هذا التخييل ضل في ردود
المقال واضل حيث قال هذا القول من ابليس نعوذ بما حكى الله تعالى في القران العظيم حيث
قال قال فبما اغويتنى لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم
وعن ايمانهم وعن شمائلهم كالدال على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن آدم و
بحالا لو امكنه ذلك لكان مايذكر في باب المبالغة احق لما انه ضل فلانه لم يدر ان
الكلام المذكور ماخوذ من مشكوة النبوة مصبوغ في قالب التمثيل والغرض منه بيان
ان الشيطان منفور محذور عنه في الظاهر مطبوع ومتبوع في الباطن والغرض من التمثيل

المنقول عنه بيان كمال اهتمامه في امر الاغواء وتصويره قوة استيلائه على بني آدم من
جميع الجهات وكل من التمثيلين على ابلغ النظام واحسن وجه من الانطباق على مقتضى
المقام وأما انه اصل فلانه فخر الدين الرازي في تلك الامام الهمام نقله عنه نقل قبول حيث
قال في تفسيره الشهير بمفاتيح الغيب كلمات الشر قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة
على بطلان ما يقال ان يدخل في ابن آدم **الحديث العشرون** قال النبي عم امهلنا
فظنوا انا اهملنا هم دبانة اهل الذمة اي اعتقادهم في حكم يحتمل التبديل كتحريم الخمر
وافعه للمتوضى لم فقط عند الشافعي لقوله عم اتركوهم وما يدينونهم فلا يحدون
بشرب الخمر وعذابهم اي افعوله ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا و
زيادة لاثمهم وعذابهم كان احكام تيتا ولهم في حكم الدنيا والاستدراج تقريب الله
العبد الى العقوبة بالتدريج بحكمهم وديانتهم وافعه الدليل الشرع في احكام الدنيا يوهم
تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة فان صورة التخفيف توقعهم في زيادة ارتكاب ما توهمهم
الاهمال وقال عم امهلنا هم فظنوا انا اهملناهم قال الشرع انما نملي لهم ليزدادوا
اثما ولهم عذاب اليم وفي موضع آخر من القرآن سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي
لهم ان كيدي متين اي سنستدرجهم قليلا قليلا اي نمهلكم ونضاعف عقابهم من حيث
لا يعلمون ما يراد بهم وذلك ان يواتر الشرع عليهم النعم فيزدادوا بها بطرا والهماكا
في الغي وظنوا انه لطف من الله في حقهم وتقريب واكرام وكان قهرا وتبعيدا واولا
ولا يزال يتجدد النعم ويزداد البعد والانهماك حتى يهلكوا نعوذ بالله **الحديث
الحادي والعشرون** عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة انما ذكر الستين تحديدا
لا تكثيرا والا لكان حقه ان يذكر السبعين لان الشائع الذائع استعمال السبعة والسبعين
ونحوهما في التكثير لاشتمال السبعة على اكثر اقسام العدد وهكذا باشرو ومنه قول علي
لا بجس القاتل ابن الصحيح سبعين الفا عاقدي النواصي قال الازهري في التهذيب
العرب تضع السبع موضع التضعيف وان جاوز السبع والاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة
انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم قال ام الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة
قال ابو منصور واري قول الشرع ان تستغفر لهم سبعين مرة من باب التكثير والتضعيف
لا من باب حصر العدد والى هنا كلامه وجعلكم تجديدا بالستين مع ان اكثر اعمار الامة كما

بهذا **الحديث الثاني والعشرون** اتخذ الله ابراهيم خليلا لاطعامه الطعام وافشائه
بالسلام وصلوته بالليل والناس نيام قال الامام النسفي صاحب التيسير في تفسير سورة النساء
روى جابر بن عبد الله عن النبي عم انه قال اتخذ الله ابراهيم خليلا لاطعامه الطعام **الحديث
الثالث والعشرون** اللهم انا نعوذ بك من العيمة والغيمة والايمة والكزم والقزم
العيمة بالمهملة شدة اللبن وبالمعجمة شدة العطش والكزم بالمعجمة قصر في الانف و
الاصابع ثم جعل عبارة عن البخل والكزم شدة الدم ايضا والقزم بالزاي المعجمة الدناءة
والعادة **الحديث الرابع والعشرون** اذا استجمرت فاوتروا واذا توضأت
فاستنثر الاستجمار التمسح بالجمار وهي الاحجار جمع جمرة كتمرة وتماج والاستنثار اخذ الماء
المذكورة بعد اخرى وهو الاستبراء ويروى فاستنثر بالثاء المثلثة والاستنثار
والاستنشاق وهو جعل الماء في النثرة اي الانف قال القبتي في المجال النثرة الخيشوم
وهو اقصى الانف كذا قال ابو حفص عمر بن محمد النسفي في طلبة الطلبة والحمد لله اولا
هذا اخر ما وجد بخط المصنف روح روحه

الحمد لله خالق البشر وازق الحشر والصلوة على محمد سيد البشر البشير المبشر
الشفيع المشفع يوم الحشر وعلى اله وصحبه خير المعشر **وبعد** فهذه رسالة في شرح قوله عم
ساخبركم باول امري دعوة ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امي التي رأت حين وضعتني
وقد خرج منها نور اضاءت بها قصور الشام اخرجه احمد بن حنبل وصاحب شرح السنة
وفي رواية النسفي في التيسير انا دعوة ابي ابراهيم وبشارة اخي عيسى ورؤيا رأته امي
آمنة خرج منها نور اضاءت به قصور بصرى والمراد بدعوة ابراهيم عم قوله تعالى ربنا
وابعث فيهم رسولا منهم الضمير ان عائدان الى الامة المسلمة المذكورة في قوله ومن
ذريتنا امة مسلمة لك اي من ذرية ابراهيم واسمعيل ولم يبعث من ذريتهما نبي غير
محمد عم والمراد ببشارة عيسى عم قوله تعالى ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد
قال الجوهري وبشرت الرجل ابشره بالضم بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار
والتبشير ثلث لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم وفي القاموس والتبشير
كالابشار والبشور والاستبشار والبشارة الاسم منه كالبشرى وما يعطاه المبشر

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt: 1498/15
[illegible]: 297.2

المبشر ويضم فيها وبالفتح الجمال وهو ابشر منه اى احسن واجمل واسمن وفى تجميل اللغة و
البشير الحسن الوجه والبشارة الجمال وبشرت فلانا بالبشرة تبشيرا وذلك يكون بالخير والشر
فاذا اطلقت فالبشارة بالخير والنذارة بالشر ووافقه الجوهرى حيث قال والبشارة
المطلقة لا تكون الا بالخير وانما تكون بالشر اذا كانت مقيدة به كقوله تع فبشرهم بعذاب
اليم وفى شرح قول صاحب تلخيص الجامع وفى بشرتنى يشترط الصدق وجعل الحالف
لان الركن افادة البشر اما الصدق فلان البشارة اسم لخبر يفيد تغير بشرة الوجه فى
وان كانت فى اللغة اسما لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها فى الاول
وصار اللفظ حقيقة لحكم العرف حتى لا يفهم منه غيره وتغير بشرة الوجه للفرح لا يحصل بالخبر
الكذب والاصل فيه قوله عم من ان يقرأ القران غضا طريا كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد
فابتدر ابو بكر وعمر رض ليخبراه بذلك فسبق ابو بكر رض وكان سباقا فاخبره بذلك ثم
اخبره عمر رض وكان يقول بشرنى ابو بكر واخبرنى عمر فان قيل الخبر الكاذب يغير بشرة الوجه
ايضا الا انه يزول بعد ظهور الكذب وبقاؤه شرط الحنث ليس بشرط لبقاء الحنث كما لو
قال ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثم خرجت فوجب ان يحنث بالخبر الكاذب
قلنا لم يوجد البشارة من كل وجه لان فى السرور عند الاخبار قصورا لاحتمال الكذب
وانما يتم بظهور الصدق فاذا ظهر الصدق كان السرور تاما عند وجوده فيحنث لوجود الشرط
واذا لم يظهر لم تكن البشارة موجودة من كل وجه فلم يحنث لان الحنث وجد ثم زال بخلاف
الدخول فنظيره مسئلتان ما اذا حلف لا يدخل الدار ولا يلبس السراويل وهو يحف فادخل
احدى رجليه دون الاخرى انتهى ومن هنا تبين ان اعمال صاحب الهداية ومن حذا
حذوه فى تصوير المسئلة القائلة من قال كل عبد بشرنى بولادة فلانة فهو حر فبشره ثلثة
اعبد متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر تغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا
فى العرف وهذا انما يتحقق من الاول حيث لم يذكروا شرط الصدق فى البشارة وقد غفل
عن الشرط المذكور صاحب الكشاف ايضا حيث قال فى تفسير قوله تع وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات الاية والبشارة بما يظهر سرورا بالخبر ومن ثمة قال العلماء
اذا قال لعبيده ايكم بشرنى بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم لانه هو
الذى اظهر سروره بخبره دون الباقين ولو قال مكان بشرنى اخبرنى عتقوا جميعا لانهم

لانهم جميعا اخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر من اوائل ضوئه و
اما فبشرهم بعذاب اليم فمن العكس فى الكلام الذى قصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ
به وتالمه واغتمامه قوله فمن العكس اى اطلاق اسم احد الضدين على الاخر بتنزيل تضادهما
منزلة التناسب بواسطة تهكم او قصد الهزء والسخرية او تمليح الا قصد مجرد التظرف والاتيان
بشيء فيه ملاحة وبهذا القصد الى الاستهزاء بالكفرة ليزيد فى غيظهم كذا قال الفاضل
التفتازانى فى شرحه للكشاف ولا يخفى ان قوله وبهذا القصد الى الاستهزاء لان الظاهر
من قوله تع قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ان الاستهزاء
لا يجوز نسبته الى الشرع وكان صاحب الكشاف رحمه الله قدم فى تفسير قوله تع الله يستهزئ بهم
من تاويل الاستهزاء المذكور بانزال الهوان والحقارة بناء على ان الاستهزاء لا يجوز
على الشرع لانه متعال عن القبيح والسخرية من باب العبث والجهل فالوجه ان يقال ان الاتيان
المذكورة للتنبيه على ان السارهم الاخبار بالعذاب الاليم فما الظن بما وراءه والجوهرى
لغفوله عن وجه هذه الاستعارة حمله على العدم وتوهم على كون البشارة حقيقة وفيه
فى الخير غالبة الاستعمال فيه بحث لان الحقيقة اللغوية متروكة قال وانما يكون بالشر اذا
كانت مقيدة به كقوله تع فبشرهم بعذاب اليم قال صاحب الكشاف فى الاساس ومن المجاز تباشير
الفجر وهى اوائله التى تبشر به كانها جمع تبشر وهو مصدر بشر وفيه مخائل الرشد وتباشيره
ورأى الناس فى النخل التباشير وهى البواكير انتهى ومن هنا تبين ما فى قول الجوهرى و
التباشير البشرى وتباشير الصبح اوائله وكذلك اوائل كل شيء ولا يكون منه فعل من
التفعل فتأمل قال الامام الواحدى البشارة ايراد الخبر السار الذى يظهر اثره فى بشرة المخبر
ثم كثر استعماله حتى صار بمنزلة الاخبار والبشرة على ما نقله الامام النووى فى تهذيب الاسماء
واللغات عن اهل اللغة ظاهر جلد الانسان والادمة بفتح الهمزة والدال باطنه وباشر الرجل
المرأة من ذلك لانه يفضى ببشرته الى بشرتها وقال فيه ايضا البشر الادميون سموا بشرا
لظهورهم قال ابو حاتم السجستانى فى كتابه المذكر والمؤنث البشر يكون للرجل والمرأة و
للجمع من الذكور والاناث تقول هو بشر وهى بشر وهم بشر وهن بشر واما فى الاثنين فهما
بشران وفى القران العزيز انؤمن لبشرين مثلنا وعلى وفق هذا ورد قول صاحب
القاموس البشر محركة الانسان ذكرا او انثى واحدا وجمعا وقد يثنى ويجمع ابشارا و

اما الجوهري فقد اخطأ فيه حيث قال والبشر تخلو أقول ومما قدمناه من ان البشارة
مشروطة بجهل المخبر بها بما اخبر به باطباق من اهل اللغة والعرف تبين ان في نص الكتاب
والحديث المنقولين فيما تقدم دلالة على ان الانبياء السابقين لم يخبروا بني اسرائيل
باتيان نبينا محمد عم ولم يبشروا به بخصوصه فما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تع
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه الاية بقوله وروى ان عبد الله بن سلام
دعا ابني اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تع قال في التورية
اني باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن
به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى مهاجر ان يسلم فنزلت منظور فيه لانه صريح في بشارة
موسى عم باتيانه عم لمعينا له باسمه الخاص فيكون مخالفا لنص الكتاب والحديث الا ان يقال
اليهود حرفوا التورية وغيروا ما هو متعلق بنبينا من الاوصاف وغيره فلا يحكم على تلك
العبارة التي حصلت بها في التورية بصحة ان يكون عيسى عم مبشرا باتيانه عم لمن في عهده
عن البشارة السابقة لانا نقول تحريف التورية وتغيير ما فيه من اوصاف نبينا عم انما
كان بعد عيسى عم وفي قوله تع ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية والانجيل وكذا في قوله
يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية دلالة على انها لم
تحرف بعد وايضا نسبته عم البشارة لعيسى عم دون موسى عم ظاهرة في عدم البشارة
من قبل والا لكان المناسب ان يقول وبشارة اخي موسى عم لتقدمه والظاهر عندي
ان في قوله اسمه احمد تحريفا من الناسخ يشهد لذلك ما في التيسير من ان نزول الاية في حق
ابني اخي عبد الله بن سلام وكان لعبد الله ابنا اخ سلمة ومهاجر دعاهما الى الاسلام
وقال لهما اتعلمان ان محمدا عم الذي كنا نعرفه في التورية انه من ولد قيدار بن اسمعيل
العربي راكب الجمل اسمه احيد يحيد امته عن النار ملعون من ترك شريعته ومنهاج دينه
الى هنا كلامه وبالجملة ما اشتهر في الخطب من توصيفه عم بالمبشر في التورية والزبور
والانجيل لا يخلو عن خلل فتأمل قوله ورؤيا اي في النوم قال في التيسير في سورة
يوسف عم رأى يرى رؤية بالعين ورأى يرى رأيا بالقلب ورأى يرى رؤيا في
المنام وكلام الجوهري في الصحاح حيث قال الرؤية بالعين تتعدى الى مفعول واحد
وبمعنى العلم تتعدى الى مفعولين يقال رأى زيدا عالما ورأى رأيا ورؤية يخلو عن الفرق

الفرق المذكور وكذا كلام صاحب القاموس حيث قال الرؤية النظر بالعين والقلب
ورأيته رؤية ورأيا ثم انه لم يصب في قوله الرؤية النظر بالعين لان النظر تأمل الشيء
بالعين صرح به الجوهري وهو معترف به حيث قال نظره تأمله بعينه قوله قصور بصرى قال
ياقوت الحموي في معجم البلدان بصرى بالضم والقصر في موضعين احدهما بالشام من
اعمال دمشق وهي قصبة كورة حوران مشهورة عند العرب قديما وحديثا والثانية
في سنة ثلث عشر قال اللغوي قرية من قرى بغداد قرب عكبرا انتهى كلامه والمراد في الحديث
هي الاولى لمكان قوله عم في رواية اخرى قصور الشام • • • والحمد على التمام •

الحمد لله الذي كرم آدم عم وفضل نسله بفضل احسانه والصلوة على من عصمه
الله تع لطهارة النسب وحفظ آباءه من الدنس تعظيما لشأنه • وجعل قرنه خير القرون
وصير كل اصل من اصوله خير اهل زمانه • كما ورد في حديث اورده البخاري في صحيحه
بهذه العبارة • بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا حتى كنت من القرن الذي
كنت فيه وفي حديث آخر انا انفسكم نسبا وصهرا وحسبا لم يزل الله ينقلني من الاصلاب
الطيبات والارحام الطاهرات • مصطفى مهذبا لا تتشعب شعبتان الا كنت في
خيرهما فانا خيركم نفسا وخيركم ابا ولا يخفى ان في مقطع هذا الكلام • مقنعا لطالب الحق
من ذوي الافهام • فيما سيق لاجله الكلام بعون الله الملك العلام فنقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق • اعلم ان السلف اختلفوا في ان ابوي الرسول عم هل
ماتا على الكفر ام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التيسير حيث قال في تفسير قوله تع ولا
تسئل عن اصحاب الجحيم • قال ابن عباس رض ومحمد بن كعب القرظي قال النبي عم يوما ليت
شعري ما فعل ابواي فنزل قوله تع ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفاه الله تع
ثم قال وعلى هذا امر بتبشير المؤمنين وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل
وقال يا رسول الله اين والدي فقال في النار فحزن الرجل فقال عم ان والدك ووالدي
ووالد ابراهيم في النار فنزل قوله تع ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فلم يسألوه شيئا بعد
ذلك وهو كقوله تع ولا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذهب الى الثاني جماعة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1834
Yeni Kay. No.: 1498/11
Tasnif No.: 297.3

متمسكين بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه م عن دنس الشرك وشين الكفر ونفر
من المجمع الاول وقالوا بنجاتهما من النار نحو الامام القرطبي فانه قال ان الله تعالى احيا له م اباه
وامه وامنا به ومن رام التفصيل في هذا المقام فلينظر تذكرته في مسلك المطالع فانه
قلت ليس الحديث الذي ورد في احيائهما موضوعا ولقد احسن الحافظ شمس الدين
ناصر الدين الدمشقي حيث انشد لنفسه في كتابه مورد الصادي بعد ايراد الحديث المذكور
شعر حبا الله النبي مزيد فضل على فضل وكان به رؤفا فاحيا امه وكذا اباه لايمان
به فضلا لطيفا فسلم فالقديم به قدير وان كان الحديث به ضعيفا اختار كون الحديث
المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو في طبقة الحفاظ وقال الحافظ ابو حفص بن شاهين
في كتاب الناسخ والمنسوخ عن عائشة رض ان النبي م نزل الى الحجون كئيبا حزينا فاقام
به ما شاء ربه عز وجل ثم رجع مسرورا فقلت يا رسول الله نزلت الى الحجون كئيبا حزينا
فاقمت به ما شاء الله ثم رجعت مسرورا قال سألت ربي عز وجل فاحيا لي امي فامنت
بي ثم ردها وقال جلال الدين السيوطي هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في الناسخ
والمنسوخ وجعله ناسخا للاحاديث الواردة في انه م استاذن ربه في الاستغفار
لامه فلم ياذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار على ما بين في الاصول ويجاب
وجه على ذوي الاختيار فالوجه ان يقال انه عليه السلام استاذن ربه في الاستغفار
لامه مرة فلم ياذن له ثم استاذن فيه في وقت اخر فاذن له قال الحافظ فتح الدين
سيد الناس في السيرة قد روي ان عبد الله بن عبد المطلب وآمنة ابنة وهب ابوي النبي م اسلما
وان الله تعالى احياهما له فامنا به وروي ذلك ايضا في حق جده عبد المطلب قال
وهو مخالف لما اخرجه احمد عن ابي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله اين امي قال
امك في النار قلت فاين من مضى من اهلك قال اما ترضى ان تكون امك مع امي
ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حاصله ان النبي م لم يزل راقيا
في المقامات السنية صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض الله روحه الطاهرة اليه
وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة حين القدوم عليه فمن الجائز ان يكون هذه
درجة حصلت له م بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء والايمان متاخرا عن تلك
الاحاديث فلا تعارض الى هنا كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب بن دحية ان

الحديث في ايمان امه وابيه موضوع يرده القران العظيم قال الله تعالى ولا الذين
يموتون وهم كفار وقال ويمت وهو كافر فمن مات كافرا لم ينفعه الايمان بعد
الرجعة بل لو امن عند المعاينة فكيف بعد الاعادة وفي التفسير انه م قال ليت
شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسأل عن اصحاب الجحيم مدفوع بما ورد من ان
اصحاب الكهف يبعثون في اخر الزمان ويحجون ويكونون من هذه الامة
تشريفا لهم بذلك اخرجه ابن عساكر في تاريخه واخرج ابن مردويه في تفسيره
من حديث ابن عباس رض مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعتد
بما يفعله اصحاب الكهف بعد احيائهم عن الموت ولا بدع ان يكون الله تعالى كتب
لابوي النبي م عمرا ثم قبضهما قبل استيفائه ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللحظة
الباقية وامنا فيها فيعتد به ويكون تاخير تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما [illegible]
الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى به نبيه م كما ان تاخير اصحاب الكهف هذه المدة
من جملة ما اكرموا به ليحوزوا شرف الدخول في هذه الامة واما قوله بل لو امن
عند المعاينة فكيف بعد الاعادة فمردود بان الايمان عند المعاينة ايمان بأس
فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذا قوله تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد ائمة المالكية عن رجل
قال ان ابا النبي م في النار فاجاب بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال
عن ابيه انه في النار وقال الامام السهيلي في الروض الانف بعد ايراده حديث
مسلم وغيره وليس لنا ان نقول ذلك في ابويه م لقوله م لا تؤذوا الاحياء
بسبب الاموات والله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله وذكر القاضي
عياض في الشفاء ان كاتب عمر بن عبد العزيز قال بحضرته كان ابوا النبي م كافرا
فعزله وقال لا تكتب لي ابدا وفي الحلية لابي نعيم ان عمر لما سمعه قال ذلك غضب غضبا
شديدا وعزله عن الديوان قال الحافظ الدين الكردري في كتابه الموسوم بمناقب
الامام الاعظم من تقرر انه مات على الكفر ساغ لعنه الا والدي رسول الله م فانه
قد ثبت في الحديث الذي اورده في التذكرة الامام القرطبي وفي تفسيره ان الله

احيا اباه وامه فآمنا به صلى الله عليه وسلم ثم ماتا فان قلت هذا مخالف للكتاب والحديث
الصحيح اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا وقوله عليه السلام ان ابي
واباك في النار قلت اما الحديث فيحتمل ان يكون قبل الاحياء والجواب عن قوله تعالى
الايمان بعد معاينة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره اما اذا انشأ الله تعالى له
تلك الحالة ثم آمن يقبل الا ترى انه تعالى احيى الذرية يوم الميثاق وركب فيهم عقلا وبنية
واخذ منهم الميثاق كما جاء في التفاسير والاحاديث ثم انشأنا ذلك ابتلاء لكن لكل
في حق والدي رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز ان يقع مثل هذا الى هنا كلامه وفي غنية
الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل علي بن سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان آدم
لما بدت منه تلك الذلة اسود منه جميع جسده فلما اهبط الى الارض امر بالصيام
والصلوة فصام وصلى وابيض جسده هل يصح هذا القول قال لا يجوز في الحمل القول
في الانبياء بشيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان
مرتبة الانبياء عليهم السلام ارفع وهم على الله اكرم من سائر الخلق وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضي الله عنهم بشيء يرجع ذلك الى العيب والنقص
فيهم فلان نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولى واحق الى هنا كلامه واذا تقرر
هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه عما يخل بشرف نسب نبينا عليه السلام بوجه من الوجوه
ولا خفاء في ان اثبات الشرك في ابويه اخلال ظاهر بشرف نسبه الطاهر وبالجملة هذه
المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها واما اللسان فحقه ان يصان عما
يتبادر منه النقصان خصوصا الى وهم العوام لانهم لا يقدرون على دفعه وتداركه

الحمد لله الذي الهم الحق لذوي الالباب والصلوة على خير خلقه واولي الكتاب محمد
الناطق بالصواب والسلام على آله وصحبه خير آل واصحاب وبعد فهذه رسالة في السنة
رتبتها على مقدمة وثلثة ابواب اما المقدمة ففي بيان ما لا بد من تقريره امام الكلام
اعلم ان السنة في اللغة الطريقة قال الامام المطرزي في المغرب ومنها اي من السنة
بمعنى الطريقة الحديث في مجوس هجر سنوا بهم سنة اهل الكتاب اي اسلكوا بهم طريقهم يعني

Hacı ... Kütüphanesi
... 1834
Yeni Kayıt No. 1498/12
Tasnif No. : 297.2

يعني عاملوا بهم معاملة هؤلاء في اعطاء الامان باخذ الجزية منهم انتهى كلامه وفي اهل
الشرع نقلوها عن مطلق الطريقة الى الطريقة المخصوصة وهي الطريقة المسلوكة في الدين والسنة
بهذا المعنى تنتظم العبادة والعادة ولها معنيان آخران اصطلاحيان احدهما
ذكر في كتب الاصول على انها احد الاركان الاربعة للدين وهي الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والسنة بهذا المعنى تنتظم قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره فعل الغير فهي اعم من
الحديث لاختصاصه بالقسم الاول من الثلثة المذكورة واخص من السنة بالمعنى الاول
الاصطلاحي لانتظامها الاحكام ايضا دون السنة بهذا المعنى وثانيهما ما ذكر في
الفروع على انها احدى الاحكام الخمسة الاباحة والندب والسنة والوجوب
والفرض ومغايرة السنة بهذا المعنى للسنة باحدى المعنيين الاولين ظاهر هذا
عند الحنفية واما الشافعية فهم لا يفرقون بين المندوب والمسنون قال الامام النووي
في التهذيب ويطلق السنة على المندوب وقال جماعة من اصحابنا في اصول الفقه
السنة والمندوب والتطوع والنفل والمرغب فيه والمستحب كلها بمعنى واحد وهو ما كان
فعله راجحا على تركه ولا اثم في تركه الى هنا كلامه ولكن هذا التعميم عند الشافعية
على ذكرنا منك فانه ربما يوقع الاشتباه في بعض المواضع واما الباب الاول
ففي بيان ان المصافحة في الجمعة مباح ام مستحب ام مسنون اعلم ان السنة بمعنى المسنون
التي هي احد الاحكام الخمسة المذكورة فهي عبارة عما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم قولا او فعلا في لزوم
ما واظب على الخفيين انما الخلاف في انه صلى الله عليه وسلم هل فعله مرة قال في المبسوط واختلفت
الروايات في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل فعل ذلك في عمره والاصح انه عليه السلام لم يفعله انتهى كلامه فان قلت
ما وجه قول صاحب الشرعة سنة قولا وفعلا قلت اراد بالسنة الطريقة المسلوكة في الدين
لا السنة المصطلحة والفرق بينهما واضح عند الخواص وان اشتبه على العوام نحوه
الى الفرق بينهما انتظام الاولى المستحب والمباح بل الواجب والفرض ايضا بخلاف الثانية
فانها مقابلة للاربعة المذكورة وكفاك دليلا قاطعا على انه اراد بالسنة المعنى الاول
قوله قولا فان السنة بالمعنى الثاني لا يثبت بمجرد القول لما عرفت انه لا بد فيها من المواظبة
من النبي صلى الله عليه وسلم عليها وهي لا تكون الا بالفعل هذا على تقدير ان يكون صاحب الشرعة من
ائمة الحنفية واما على تقدير ان يكون من ائمة الشافعية فالامر هين لان السنة عندهم

نسلم المندوب على ما عرفت فيما تقدم اما ثبوت سنة الخضاب بالمعنى الاول فلانه لم
فلا شبهة فيه لورود الاحاديث الصحيحة في هذا الباب على ما ذكر في الكتب الصحاح منها
ما روى ابو هريرة ان النبي م قال اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم ومنها
ما روى عنه ايضا انه قال قال النبي م غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود وهذان
الحديثان ظاهران في استحباب الخضاب واما ثبوت سنيته بالمعنى الاول فعلا فلما روى
عن ابن عمر رض ان النبي م كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والزعفران
والورس صبغ اصفر وقيل نبت طيب الرائحة ذكره في المغرب هذا ما عند اهل الظاهر
من اصحاب الحديث وبه اخذ صاحب الشرعة والذي عند اهل الرأي والتحقيق ما قدمنا
من ان النبي م ما اختضب لحيته والحديث المذكور ليس بنص في هذا الباب لاحتمال ان
لا يكون ما ذكر من الاختضاب لتغيير الشيب بل يكون لتطييب الرائحة وفي عبارة يصفر
لحيته دون يغير شيبه والجمع بين طيب الرائحة والورس والزعفران نوع تأييد لذلك
الاحتمال **واما الثاني الباب** ففي بيان انواع الخضاب وتفصيل ما به التفصيل فيما
بينها اعلم ان انواع الخضاب على خمسة انواع حسن واحسن اضافي واحسن حقيقي
ومكروه وحرام اما الاول فالخضاب بالحناء والوسمة واما الثاني فالخضاب بالحناء و
الكتم واما الثالث فالخضاب بالصفرة وانما كان الثاني احسن من الاول لانه اقرب الى
الصفرة والاول اقرب الى السواد وذلك لان الوسمة تشمل الكتم قال الجوهري و
الكتم بالتحريك نبت يخلط بالوسمة يختضب به فالخضاب بالوسمة والحناء يكون اقرب
الى السواد من الخضاب بالحناء والكتم يكون اصفر اقرب الى الصفرة من الخضاب بالحناء
والوسمة وما هو اقرب الى الاحسن الحقيقي يكون احسن مما هو اقرب الى الحرام وسيأتي
نقل الخبر عن خير البشر على وفق هذا التفصيل واما الرابع فالخضاب بالحناء الخالص و
اما الخامس فالخضاب بالسواد لما روى ابو داود والنسائي عن حديث ابن عباس
ان النبي م قال يكون في آخر الزمان قوم يختضبون بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون
رائحة الجنة اسناده جيد ولا خفاء في ان مثل هذا الوعيد لا يكون الا في حق الحرام
عامة المشايخ في هذه المسئلة من الكراهة كراهة التحريم قال في المحيط عامة المشايخ على ان
الخضاب بالسواد مكروه وبعضهم جوزوه وهو مروي عن ابي يوسف وفي كتاب

كتاب التحري من المحيط لرضي الدين السرخسي نقلا عن المبسوط قال صلى الله عليه وسلم اختضبوا
بالسواد فانه اهيب للعدو واعجب الى النساء قال شمس الائمة السرخسي في اوائل شرح
السير الكبير فمن فعل ذلك من الغزاة ليكون اهيب في عين الاعداء كان ذلك محمودا
منه فاما اذا فعل ذلك في حق النساء فعامة المشايخ على الكراهة وبعضهم جوزوا ذلك
وروي عن ابي يوسف انه قال كما يعجبني ان تتزين لي يعجبها ان اتزين لها انتهى فمن
رخص فيه يقول ان الوعيد الشديد الوارد في الحديث في حق من يفعله لا لمصلحة الدين
فلا يتناول من يفعله لترهيب الاعداء في الجهاد ومن يفعله لترغيب امرأته وجواريه لان فيه
فائدة تحصين النفس وهو من مهمات مصالح الدين واما الكراهة في الخضاب بالحناء الخالص
فكراهة التنزيه ووجه ذلك ما روى ابو داود والنسائي ان امرأة سألت عائشة رض عن
خضاب الحناء فقالت لا بأس ولكني اكرهه كان حبيبي م يكره ريحه انتهى ومن هنا ظهر وجه
ما تقدم من جعلنا الخضاب الخالص ادنى درجة من الخضاب بالحناء والوسمة في الحسن
وقولنا انه حسن دون احسن مع ان النبي م قال فيه ما احسن هذا وذلك فيما روى ابو داود
والنسائي عن ابن عباس رض قال مر على النبي م رجل وقد خضب بالحناء فقال ما احسن هذا
قال فمر آخر قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا احسن من هذا ثم مر آخر قد خضب بالصفرة فقال
هذا احسن من هذا كله انتهى بذلك ما وعدنا ايراده قال الامام شمس الائمة السرخسي في اوائل
شرح السير الكبير عن عمر رض انه قال قال النبي م لا تزال هذه الامة على شريعة من الاسلام حسنة ما
فيها العدو وهم قاهرون وعليهم ظاهرون ما لم يصبغوا الشعور ويلبسوا المعصفر ويشاركوا
الذين كفروا في صغارهم فاذا فعلوا ذلك كانوا قمنا ان يتنصف منهم عدوهم وفي
الحديث بيان النصرة لهذه الامة ما داموا مشتغلين بالجهاد وقال ان تنصروا الله
ينصركم وفيه بيان انهم اذا اشتغلوا بالدنيا واتبعوا اللذات والشهوات واعرضوا
عن الجهاد يظفر عليهم عدوهم ومعنى قوله قمنا اي خليقا وجديرا الذي به عن اتباع الشهوات
بان يصبغوا الشعور يريد به الخضاب لترغيب النساء فيه فاما نفس الخضاب فغير مذموم لانه
سيما المسلمين قال م غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود فقال الراوي رأيت بعد هذا
الحديث ابا بكر رض على منبر رسول الله م ولحيته كانها ضرام عرفج يريد به انه كان مخضوب اللحية
الى هنا كلامه وقوله يريد به الخضاب لترغيب النساء فيهم على ما اختاره عامة المشايخ من

عدم الرخصة فيه لترغيبهم قال الامام ظهير الدين في فتاواه ولا بأس بخضاب اللحية لما روي
عن ابي بكر رضه انه خضب لحيته حتى صارت كانها اضرام عرفج والضرام اللهب والعرفج الشوك
وقال الامام الحاكم الجليل في المنتقى ولا بأس بخضاب الرأس واللحية وقال محمد في المبسوط لا
بأس بالخضاب في غير الحرب هو الاصح فان قلت اليس عبارة لا بأس صريحة في انه ليس بمندوب
فما وجه ما ذكر في مجمع الفتاوى في فصل الاعونة من كتاب الحظر والاباحة اما بالحمرة
فهي سنة للرجال والسنة فوق المندوب قلنا المراد بالسنة هنا الطريقة المسلوكة
في الدين والسنة بهذا المعنى ينتظم ما دون المندوب من المباح فما رآه المؤمنون حسنا
قال الامام قاضيخان في باب ما يكره من الثياب والحلي والخضاب بالحناء والوسمة حسن
انتهى ومختار السيد البخاري انه مستحب حيث قال في ادب الملتقط ويستحب خضاب الشعر و
اللحية للرجال ولم يفصل بين الحرب وغيره وهذا في خضاب اللحية والرأس واما خضاب
اليد والرجل فلا بأس للنساء ما لم يكن فيه تماثيل ويكره للرجال والصبيان لان ذلك
تزيين وهو مباح للنساء دون الرجال كذا قال صاحب المحيط في اوائل كتاب الاستحسان
وقال صاحب المحيط في كتاب الاستحسان ولا بأس بخضاب الرأس واللحية بالحناء والوسمة
للرجال والنساء لان ذلك سبب لزيادة الرغبة والمحبة والمودة بين الى
صاحبه **والباب الثالث** في فضائل الخضاب ومنافعه ذكر حسن بن زياد من
تلامذة ابي ح في المجرد بعدما قال ولا ينبغي للرجل ان يخضب رجلاه ولا يديه ويجوز على الرجل
بعذر استدلالا بما روي عن النبي عم ما شكى احد اليه من وجع الرجل الا قال اخضب
وقال صاحب الكشاف في الفائق عن رسول الله عم انه قال الخضاب بالحناء يجلو البصر و
يطيب النكهة ويزيد في الشيخ. والنكهة رائحة الفم. قال الشاعر كانهم يتباهى بنكهة تجار.
وفي حديث شارب الخمر استنكهوه. قال ابن الاثير في النهاية اي شموا نكهته رائحة فمه
هل شرب الحرام لا قال قاضي القضاة بجزيرة الشريعة المعروف بقاضي محمد لما سئل عن الخضاب
وما جاء في الحديث اذا دفن الميت وهو مختضب بالحناء اتاه ملكان ويقول كل واحد
منهما الخضاب ارفق بالمؤمن اما ترى انه بالايمان او نور الايمان عليه ان هذا الخضاب
محمول على اللحية او على الرجل كذا في جواهر الفتاوى قوله ان هذا الخضاب محمول الى آخره
جواب قاضي محمد عن السؤال عن الخضاب المذكور في الحديث المزبور يعني ان معنى قوله عم

وهو مختضب اللحية بالحناء او مختضب الرجل بالحناء ولا خفاء في ان الترديد المذكور يأبى
عن ان يراد بنور الايمان نفس الخضاب اذ لا خفاء في ان الخضاب على الرجل ليس بمظنة
لهذه الفضيلة فلا بد من التأويل المراد منه ما في موضع الخضاب من آثار الوضوء هذا
ما عند القاضي محمد والذي عندي ان المعنى او هو مختضب اللحية والمراد من النور نور الشيب
لما روى الترمذي والدارمي عن كعب بن مرة عن رسول الله عم من شاب شيبة في
الاسلام كانت له نورا يوم القيامة وروى ابو داود والترمذي والقزويني عن عمرو بن شعيب
عن عبد الله عن ابيه عن جده رضه قال قال رسول الله عم لا تنتفوا الشيب فانه نور
المسلم من شاب شيبة في الاسلام كتب الله له بها حسنة وكفر عنه بها خطيئة ورفعه بها
درجة انتهى ولما كان الخضاب على اللحية امارة الشيب قال الملك عند رؤيته اما ترى نور
الايمان فالفضيلة للشيب لا للخضاب والله اعلم بالصواب ومن فوائد الخضاب ما ذكر محمد في
الزيادات حيث قال اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يتميز بينهم بالسيماء و
سيماء المسلمين الختان والخضاب ولبس السواد وعلامة الكفار ان يكون غير مختون و
زنار قد شده فوق ثيابه وابيض الرأس واللحية قد جعل بكبه قصة كما يفعله اهل الذمة
وقال الشارح يريد به انه لم يغير شعره سوادا بالخضاب وفي تيسير المحيط واما لبس السواد
فان عادة بني العباس كانوا في زمنهم يلبسون السواد ويأخذون الناس قال صاحب النهاية
ويستحب ان يلبس المصبوغ احيانا خلافا للمجوس وانما قال خلافا للمجوس لانهم يلبسون دائما
وقيل لان بعض المجوس يقال لهم سبيد جامه كانوا يلبسون البياض دائما. تم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه **قال** في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء
الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف **اقول** يعني يجوز لان
يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا الظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض من
السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها وجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز
الاستخلاف للخطبة وعبارة الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشوره الاذن
الاستخلاف صريحة فيما ذكره لان ما يكون في منشوره انما هو الاذن بان يستخلف خطيبا

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No.: 1498/13
Tasnif No. : 297.4

او مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه على شرف الفوات لتوقته فلا
الاذن به اذنا بالاستخلاف لا يفصح عما بناه لان كونه على شرف الفوات انما يدل على كون
الامر باقامة الجمعة اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف
في الخطبة وهذا مع وضوحه قد خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا لا للصلوة
ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة
الجمعة حيث يستخلف الخ فركب غلطا وارتكب شططا اما الذي ارتكب اغلاط فلتعرفه بعد جواز
الاستخلاف للخطبة اصلا واما الذي ارتكب الشطط فلحمله كلام صاحب الهداية على ما لا يحتمله ثم
قال في وجدان الخطبة والامامة بعد تمامه من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه
فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من تخلل الا ان اراد بالاذن في قوله لم يجز لغيره الا
باذنه الاذن الصريح فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من
كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد به ما يعم الصريح
والدلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضي ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت
من تحقق الاذن دلالة في الاستخلاف في الخطبة ثم قال وتحقيقه ما قال الخ وطول ذيل
المقال ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين على ما ادعاه وبعد هذا كله تصلف وقال
هذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت تحقيق المقام بتلخيص الكلام على
وجه يخلص عليك بعض من الاوهام فلنرجع الى ما اعتنينا من الفوائد حيث قلنا ومن
شرائطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من السلطان
او ما ينوب مناب والقاضي من النواب في هذا الكتاب ثم الاذن قد يكون عبارة وقد يكون
دلالة انتهى المنقول عن الفوائد **قوله** الاذن لاقامتها هذا الشرط اذا لم يكن الامام
السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور الثلثة اقامة السلطان بنفسه او الاذن منه او ما يقوم
مقامه **قوله** او ما يقوم مقامه وهو اجتماع الناس على رجل يصلي بهم عند فقد السلطان
او تعذر الوصول اليه قال الامام السرخسي في المبسوط لم يذكر انه لو فات من يصلي الجمعة
بالناس فاجتمع على رجل يصلي بهم هل يجزيهم ذلك والصحيح انه يجزيهم فقد ذكر ابن رستم
عن محمد انه لو مات عامل افريقية فاجتمع الناس على رجل فصلى بهم الجمعة اجزاهم لان عثمان
لما حصر اجتمع الناس على علي فصلى بهم الجمعة ولان الخليفة انما يؤمر بذلك نظرا منه لهم فاذا

فاذا نظروا لانفسهم واتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه **قوله** او ما ينوب مناب
كصاحب الشرط قال الامام المطرزي في المغرب صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلدة
كامير بخارى وقيل هذا على عادتهم لان امور الدين والدنيا كانت الى صاحب
الشرط فاما الان فلا **قوله** والقاضي من النواب في هذا الكتاب يعني تصح اقامة الجمعة والاستخلاف
فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب التي اعتبر اذنهم في باب الجمعة ووجه ذلك على ما ذكره
الامام السرخسي في المبسوط ان اقامة الجمعة من امور العامة وقد فوض الى القاضي
ما هو من امور العامة فنزل منزلة الامام في الاقامة والاستخلاف **قوله** وقد يكون دلالة
كالاذن الثابت للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث عذر يمنعه عنها في
ضمن تعينه للامامة قالوا ان الجمعة موقتة تفوت بتأخيرها عند العذر اذا لم يستخلف فالامر
باقامتها مع علم الوالي بانه قد يعرض له عارض يمنعه من الاقامة يكون اذنا بالاستخلاف
دلالة انتهى ما نقلناه من الفوائد واذ قد عرفت ان استخلاف الامام انما يجوز اذا كان
معذورا بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورا اصلا او كان
معذورا لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة بعده قبل خروج الوقت فلا يجوز
الاستخلاف بناء على الاصل عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة او دلالة وهو مفقود في
الصورتين المذكورتين فقد وقفت على فساد ما فعله الائمة في زماننا حيث يحضرون
الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة بقي هاهنا دقيقة اخرى وهي ان اقامة
الجمعة عبارة عن امرين الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني
اذ لا حاجة فيه الى الاذن ويدل عليه المسئلة القائلة لو ان الامام اذا سبقه الحدث بعد
فراغه عن الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة ان كان المأمور ممن قد شهد الخطبة جاز وجه
الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد في الصورة المذكورة لا صريحا وذلك واضح ولا دلالة
لعدم خوف الفوات فان الامام قادر على ازالة حدثه واقامة الصلوة قبل خروج الوقت
ومن هاهنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة
كما توهمه القائل السابق ذكره

تم

الشرط بالسكون والحركة خيار الجند واول كتيبة تحضر الحرب والجمع شرط كالغرف

مولانا خسرو سلمه

مولانا خسرو

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/14
Tasnif No: 297.4

الحمد لله الذي احلنا مقام الكرامة في دار التكليف واحل لنا البيع وحرم الربوا والصلوة
على سيدنا محمد المبعوث الى الاسود والاحمر ما اصفر الزرع واخضر الربى وبعد
فهذه رسالة معمولة في بيان حقيقة الربوا وما يتعلق بها من المسائل اعلم ان الربوا من
اصناف البيع لا من انواعه كالسلم والصرف وقد افصح عنه صاحب البدايع حيث قال عند
تعداد شرايط الصحة بالبيع ومنها الخلو عن الربوا وان شئت قلت ومنها المماثلة بين البدلين
في الاموال الربوية حتى لو انتفت فالبيع فاسد لانه بيع فيه ربوا والبيع الذي فيه ربوا
فاسد لان الربوا حرام بنص الكتاب الكريم قال الله عز وجل وحرم الربوا الى هنا كلامه
فحق الربوا ان يذكر مع سائر البيوع الفاسدة في بابها ويعد شعبة منها منفصلا متازا
عن سائرها باحكام مخصوصة بها وعلى تقدير افرادها في باب مستقل لا وجه للفصل بينها
وبين الفاسد بما ليس منه وحقيقة الربوا فضل من احد البدلين خال عن عوض شرط
في عقد المعاوضة والمراد من الفضل ما يعم مزية النقد على النسيئة لا الفضل المتعارف ولهذا
تكرر ولا بد من هذا التعميم ليتناول التعريف نوعي الربوا قال في حقايق اعلم ان الربوا
نوعان احدهما ربوا الفضل وهو عبارة عن فضل مال خال عن العوض مشروط في عقد
المعاوضة والاخر ربوا النسا وهي عبارة عن الفضل من حيث الحال بان يكون احدهما
عاجلا والاخر اجلا وبهذا التفصيل تبين فساد اخذ فضل احد المتجانسين على الاخر بالمعيار
الشرعي اي الكيل او الوزن حيث خص الفضل المذكور في تعريف مطلق الربوا بما لا يوجد في
ربوا النسا وانما قلنا من احد البدلين ولم نقل احد المتعاقدين كما قال صاحب الهداية
وتبعه صاحب الوقاية لان العاقد هنا حقيقة قد يكون وكيلا وقد يكون وليا وقد يكون
وصيا وقد يكون فضوليا والمعتبر في الربوا كون الفضل للبايع او المشتري وانما قلنا شرط
في عقد المعاوضة لانه اذا لم يشترط فيه لا يكون ربوا كما اذا كان البدلان متساويين
ثم سامح البايع او المشتري الفضل في احدهما وكذا اذا كانا مجلسين ثم سامح احدهما بالاجر
والمراد من الفضل في اول نوعي الربوا الفضل المعهود ولهذا عرف وشرط فيه ان يكون
احد البدلين من جنس الاخر وان يكون من جنس المكيل او الموزون وان يدخل تحت المساواة
بالمعيار الشرعي وشرط في ربوا النسا اتحاد الجنس او القدر وعلة الكيل او الوزن مع
الجنس وانما لم يقل علة القدر مع الجنس كما قال صاحب الوقاية لان القدر ينتظم المكيل والموزون

الموزون معنى تقديرا اعتبارا وذلك العام يلزم ان لا يجوز اسلام الموزون في المكيل
لان احد الوصفين يحرم النسا وهو جائز عندنا ومن غفل عن لزوم المحذور للمذكور
ح قال ان وجد القدر والجنس حرم الفضل وان وجد احدهما دون الاخر حل الفضل لا النسا
قال الامام القاعدي في فتاواه حقيقة الربوا هو الفضل من حيث القدر وشبهة الربوا
هو الفضل من حيث التعجيل وحقيقة علة الربا هذان الوصفان يعني الجنس والقدر وشبهتها
احدهما اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حقيقة الربوا انما يحرم بحقيقة العلة وشبهة الربوا
يحرم بشبهة العلة فعلى هذا يكلما ذكرنا من يختص به وجاء مذكرنا من يختص نقدا يجوز
هذا حقيقة الربوا وحقيقة الربوا لا يحرم الا بحقيقة العلة ولم توجد واما النسيئة فلا
يجوز لشبهة العلة وهي المجانسة فتعين على هذا الى هنا كلامه ومراده ان يقال ان
الثابت في ربوا الفضل حقيقة الحرمة فلا بد من ثبوتها من حقيقة العلة والثابت
في ربوا النسا شبهة الحرمة فيكفي في ثبوتها شبهة العلة والشبهة في باب الحرمة ملحقة
بالحقيقة وبهذا البيان ارتفع الاشكال واندفع السؤال بان يقال ان الفضل في
الصورة الاولى اقوى لحرمة الربوا يعني الحرمة الثابتة بالنص الوارد في تحريم الربوا
لان ثبت فيها ولي ضرورة ان الشيء اذا اجتمع قليلا وضعيفا يحرم كثيره وقوية بطريق
الاولى واتضح وجه الجواب عما تمسك به الامام الشافعي حيث قال الجنس بانفراده لا يحرم
النسا لان بالنقدية وعدمها لا يثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه
حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى واما ما ذكره صاحب الهداية بقوله وان
مال الربوا من وجه نظرا الى القدر او الجنس والنقدية اوجبت فضلا في المالية فتحقق شبهة
الربوا وهي مانعة كالحقيقة فلا يجري نفعا الا في حل الاشكال المذكور ولا في دفع ما تمسك
المخالف كما لا يخفى ومنهم من دقق هذا المقام فقال وذلك لان جزء العلة وان كان
لا يوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة في باب الربوا ملحقة بالحقيقة لكنها ادون من الحقيقة
فلا بد من اعتبار الطرفين ففي النسيئة احد البدلين معدوم وبيع المعدوم غير جائز
فهذا المعنى مرجح لتلك الشبهة فلا كل وفي غير النسيئة لم يعتبر الشبهة لما قلنا ان الشبهة ادون
من الحقيقة على ان الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم
بعد ان يكون يدا بيد يؤيد ما قلنا ولا يذهب عليك انه قد طول في محل الكلام بما لا حاجة اليه

في السبيل الى المرام في هذا المقام لتمام التقريب بدون انضمام قول لكنها ادون الى
لما بهت عليه مما سبق ان المراد من الشبهة المحرمة لا شبهة الربوا وهي تحت بعض العلم شبهة
الا ان حمل الشبهة على شبهة الربوا لما هو الظاهر من قول لي قلت ان الشبهة ادون من
الحقيقة فاحتاج الى الضمايم المذكورة بقي ههنا امر آخر لابد من التنبيه له وهو ان الاشتراك
في الوزن مطلقا غير كاف في تحقق احد الوصفين بل لابد من الاشتراك في صفة
الفناء وقد افصح عن هذا صاحب الهداية حيث قال اذا اسلم النقود في الزعفران و
نحوه يجوز وان جمعهما الوزن لانهما لا يتفقان في صفة الوزن فان الزعفران يوزن
بالامناء وهو مثمن يتعين بالتعيين والنقود يوزن بالصنجات وهو ثمن لا يتعين بالتعيين
اعلم ان ههنا نوعان آخران شبيهان بالربوا احدهما ما يعبر عنه في الكتب الفقهية
باحتمال الربوا والبيع الذي فيه هذا الاحتمال لا يصح قال صاحب الهداية ويجوز بيع الطعام
والحبوب مكايلة ومجازفة وهذا اذا باعه بخلاف جنسه لقوله عم اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم بخلاف ما اذا باعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا انتهى ومن ههنا
ظهر انه كما لابد في صحة البيع من الخلو عن الربوا وشبهته كذلك لابد فيها من الخلو عن احتمال
الربوا واما قلنا انه نوع آخر مغاير لنوعي الربوا لانه ليس محقق وان لم يوجد واحد
من الفضل والنساء ولهذا ترا هم يذكرون هذه المسئلة في غير باب الربوا واما انه شبيه
بالربوا فظاهر كيف وقد لمع في الاشتباه الاخر خفي الفرق بينه وبين شبهة الربوا
على مثل صاحب الهداية حيث اورده في باب الربوا حيث قال ولو لم يعلم مقدار ما في
ما في الزيتون او بيع بالزيت لم يجز لاحتمال الربوا اذ الشبهة فيه كالحقيقة فانه صرح
انه زعم انه من قبيل الشبهة ولهذا ذكره في باب الربوا وليس الامر كما زعمه وقد صح
صاحب البدائع عن فساد هذا الزعم حيث قال عند تعداده شرائط صحة البيع ومنها الخلو عن
الشرائط المذكورة الخلو عن نوعي الربوا ربوا الفضل وربوا النساء ثم قال بعد ما فرغ عن
بيان احكام الربوا وشرائطه ومنها الخلو عن احتمال الربوا ولو كان احتمال الربوا من
قبيل الشبهة في الربوا لكان الشبهة في الربوا على نوعين شبهة النساء وشبهة الفضل فيكون
انواع الربوا اربعة لا اثنين والتحقيق ان المراد من الشبهة في شبهة الربوا ما يقابل
الحقيقة لا ما يقابل الحقيقة والتي يوجد في صورة الاحتمال انما هي الثانية دون الاولى

الاولى واعلم ان لزفر خلافا في الحرمة لاحتمال الربوا ومبنى الخلاف على ان العلم بالمساواة
ليس بشرط عنده في صحة العقد بل يكفي تحقق المساواة في الواقع سواء كانت معلومة
للعاقدين اولا وعندنا ثالثة شرط فلا يجدي تحققها في الواقع بدون العلم بها في
رفع الحرمة عندنا قال صاحب الحقايق باع زيتا بزيتون والزيت الذي في الزيتون
اكثر او مثل لا يجوز لان بعض الزيت او الثفل ربوا وان كان اقل يجوز اجماعا والفضل
بالثفل وان لم يعلم ذلك جاز عند زفر وعندنا لا يجوز فالحاصل ان عنده جائز حتى يعلم
ان الزيت في الزيتون مثل الزيت الخالص او اكثر منه فح لا يجوز عند زفر وعندنا ليس
بجائز حتى يعلم ان الزيت الخالص اكثر من الزيت الذي في الزيتون فح يجوز الى هنا كلامه
وبهذا البيان تبين الخلل في قول صاحب الوقاية والزيتون بالزيت والسمسم بالحل
حتى يكون الزيت والحل اكثر مما في الزيتون والسمسم فان تحقق الزيادة في الواقع
لا يجدي نفعا بل لابد من العلم بها اذ به يندفع احتمال الربوا بالاول فتأمل وثانيهما اي
ثاني النوعين المشبهين بالربوا الفضل من جهة زيادة الاجل في احد العوضين المؤجلين
كما اذا باع الحنطة بالشعير والاجل في احدهما شهر وفي الاخر سنة واما قلنا انه نوع آخر
لانه ليس من قبيل حقيقة الربوا وذلك ظاهر ولا من قبيل شبهة الربوا فان المعتبر
فيها فضل حال على الاجل فلابد ان يكون احد العوضين معجلا واما انه شبيه بالربوا
فظاهر كيف وقد اشتبه الامر فيه على صدر الشريعة حتى زعم دخوله تحت شبهة الربوا حيث
قال في شرح قول تاج الشريعة فان وجد الوصفان حرم الفضل والنساء اي ان وجد
القدر والجنس حرم الفضل كقفيز بقفيزين منه والنساء وان كان مع التساوي
كقفيز بقفيز احدهما او كلاهما نسيئة ولا يذهب عليك ان شبهة الربوا اذا وجد
التساوي في القدر والاتحاد في الجنس والعوضان مؤجلان انما يوجد بما ذكرنا من
زيادة الاجل في احدهما وحرمة البيع المشتمل لهذا النوع لا لوجود الفضل في احد العوضين
من جهة الاجل بل لانه بيع الكالي بالكالي وهو منهي بالنص الوارد فيه ولهذا يحرم وان
لم يوجد تلك الزيادة بان يكون الاجلان
متساويين

شبهة

لا انتهى

Murat Molla Kütüphanesi
1834
1498/15
297.4

الحمد لوليه والصلوة على نبيه والثناء على خليفته في ارضه اللهم ارض عنه وارحمه
وبعد فان المسئلة السائرة في البلاد الدائرة على السن العباد وهي مسئلة دخول ولد
البنت في الموقوف على اولاده واولاد اولاده قد ذكرت في حضرة من نضر رياض العلم بحسن تربيته
وفاض حياض الشرع بامداد تقويته استخرج طبعه الغواص عن بحار العلوم درر دقائق
المسائل وفك كفه عن نهر سائل وهي حضرة السلطان خليفة الرحمن صاحب الزمان
ناصب راية الامن والامان المستغني عن التوصيف والتعريف والبيان ابي الفتح
سلطان سليم خان نجل ال عثمان سلمه الله في الدارين وصان شانه عن الشين والرين
فامرني باظهار ما هو الحق فيها فان باظهار الحق يظهر مراتب الرجال لا بتقادم الازمنة
والآجال فامتثلت امره العالي وشرعت فيه متوكلا على الملك المتعالي فنقول
وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان المسئلة المذكورة على وجهين احدهما ان يكون
فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى والثاني ما يذكر فيه الموقوف عليه غير
مقصور على الدرجة الاولى وكل من الوجهين على صورتين احديهما ما يذكر فيه الموقوف
عليه بصيغة المفرد وثانيهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فللمسئلة المذكورة صور
اربع الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية صورة وقفت على اولادي
والثالثة صورة وقفت على ولدي وولد ولدي والرابعة صورة وقفت على
اولادي واولاد اولادي والخلاف قائم في كل من صورتي الوجه الاول اما في
صورة الاولى فلما ذكره الامام فخر الدين قاضيخان حيث قال في فتاواه بعد تصويره
المسئلة على الصورة الاولى من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية
وبه اخذ هلال وذكر الخصاف عن محمد انه يدخل فيه اولاد البنات ايضا والصحيح ظاهر
الرواية لان اولاد البنات ينسبون الى آبائهم لا الى امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في
صورة الثانية فلما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال اذا وقف على اولاده يدخل فيه
بنو البنين وهل يدخل فيهم بنو البنات فيه روايتان واصل هذا ما ذكر محمد في السير الكبير في
باب من ابواب الامان اذا قال اهل الحرب للمسلمين امنونا على اولادنا فهم امنون
على انفسهم وعلى اولادهم لاصلابهم وعلى اولاد اولادهم من قبل الرجال بني البنين دون
بني البنات وذكر في باب اخر من ابواب الامان ان بني البنات يدخلون في الامان

قبل صح

الامان ففي المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى
ان البنت لا تدخل تحت الامان وكذا الخلاف قائم في الصورة الاولى من الوجه الثاني
فان عليا الرازي خالف فيه الاولى على ما ذكره الامام فخر الدين قاضيخان حيث قال في
فتاواه بعد تصويره المسئلة على الصورة المذكورة لا يدخل فيه ولد البنت قال هلال
يدخل وقال علي الرازي الصحيح ما قال هلال لان اسم ولد الولد كما يتناول اولاد
البنين يتناول اولاد البنات واما الصورة الاخيرة من الوجه الثاني وهي رابع الصور
الاربعة المذكورة فلا خلاف في دخول ولد البنت في الموقوف عليه على تلك الصورة على
ما دل عليه عبارة الامام قاضيخان في فتاواه حيث ذكر سائر الصور على الخلاف وذكرها
بلا خلاف حيث قال في فتاواه ولو قال على اولادي واولاد اولادي كان ذلك لكلهم يدخل
فيه ولد الابن وولد البنت ويوافقه صاحب تتمة الفتاوى وصاحب الخلاصة في
ذلك وعدم دخول ولد البنت فيه على ظاهر الرواية انما هو في صورة الوجه الاول
على ما يفصح عنه ما نقلنا سابقا عن الامام قاضيخان في فتاواه ويشهد على ذلك ما ذكر
في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات ينسبون الى ابائهم لا الى امهاتهم فان
التمسك بعلة النسبة في الحكم المذكور انما هو في صورة الوجه الاول واما في الوجه الثاني
فالحكم بالدخول بمقتضى العبارة على حسب الدلالة اللغوية على ما افصح عنه الامام شمس الائمة
السرخسي ونقل عنه الامام فخر الدين قاضيخان حيث قال في فتاواه قال شمس الائمة السرخسي
لان ولد الولد اسم لمن ولده ولده وابنته ولده ومن ولدته ابنته يكون ولد
ولده حقيقة بخلاف ما اذا قال على ولدي فان ثمة ولد البنت لا يدخل في الوقف في
ظاهر الرواية لان اسم الولد يتناول ولده لصلبه وانما يتناول ولد الابن لانه
ينسب اليه عرفا وينقطع عرق شبهة الخلاف في الصورة الاخيرة ما نقله صاحب الذخيرة
عن الامام شمس الائمة السرخسي بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام الاجل شمس الائمة السرخسي رحمه الله
ان في هذه الصورة اولاد البنات يدخلون رواية واحدة وانما الروايتان فيما
اذا قال امنوني على اولادي وهذا لان المذكور ههنا ولد الولد وولد الولد حقيقة
اسم لمن ولده ولده وابنته ولده فمن ولدته ابنته يكون ولد ولده حقيقة فاما
اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقة من هو ولده ومن حيث الحكم من يكون منسوبا

لا يدخل صح

اليه بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الذخيرة
والجواب في الوقف على قول شمس الائمة يكون هكذا اذا وقف على اولاده واولاد
فلان دخل تحت الوقف اولاد البنات رواية واحدة انتهى كلامه وبهذا البيان
الواضح والتبيين الموضح تبين الحق واتضح ان ما في بعض الكتب كالتجنيس والواقعات
ومحيط رضي الدين السرخسي وغيره من ذكر الخلاف في الصورة المذكورة من قبيل نقل
الخلاف في احدى الصورتين قياسا على الاخرى مع قيام الفرق بينهما كيف لا فان
ما ذكروه في معرض التعليل لا يساعدهم وانما قلنا ان ما ذكر لا يصلح تعليلا للخلاف في
الصورة المذكورة لانه لو عمل بحكم ما ذكر لاتجه علينا ان يقال ان اريد انه لا ينسب
الولد الى الام لغة وشرعا فلا وجه له اذ لا شبهة في صحة قول الواقف وقفت على
اولاد بنتي واعتباره شرعا وان اريد انه لا ينسب اليها عرفا فلا يجدي نفعا في منع
ولد البنت عن الدخول في الصورة المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم العبارة
لا بحكم العرف والدخول بحكم العرف انما هو في صورة الوجه الاول والتعليل المذكور
ينطبق المعلل فيها ولهذا رد الامام شمس الائمة السرخسي على القاضي الامام ركن الاسلام
علي السغدي والشيخ الامام شيخ الاسلام في قولهما ان المسئلة المذكورة على الصورة الرابعة
على الروايتين ايضا على ما نقله صاحب الذخيرة ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان المسئلة
المذكورة على الصورة الرابعة ايضا على الاختلاف فنقول الترجيح معنا فان القول بالدخول
راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به والترجيح انما يكون باحد هذين الامرين اما قوة
دليله فقد مر ما يكفي في بيانها واما تقدم القائلين به فلانهم اعيان المجتهدين وشيوخ الفقهاء
كهلال والخصاف وشمس الائمة السرخسي وصاحب الذخيرة وقاضيخان وصاحب تتمة الفتاوى
وصاحب الخلاصة وفي طرف الخلاف ليس من يقاومهم في المعارضة ويساويهم في الدرجة
ومعرفة هذا موقوف على الوقوف على طبقات الفقهاء ومراتب المجتهدين وهو العمدة
في هذا الباب كما لا يخفى على ذوي الالباب وانما انجر الى هذا الفصل واقتضى المقام تفصيل
ذلك الاجمال فنقول لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا نعني بذلك معرفته
باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لا يسمن من جوع ولا يغني بل نعني معرفته
مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة

وافية في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين القولين
المتعارضين اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة
الاربعة ومن سلك مسلكهم في تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن
الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد
لاحد لا في الفروع ولا في الاصول الثانية طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف ومحمد
وسائر اصحاب ابي حنيفة القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على مقتضى
القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم
يقلدونه في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم
كالشافعي ونظرائه المخالفين له في الاحكام غير مقلدين له في الاصول الثالثة طبقة
المجتهدين في المسائل التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي
وابي الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضيخان وامثالهم فانهم لا يقدرون على المخالفة للشيخ لا في الاصول ولا
في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها
ومقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالرازي واضرابه فانهم
لا يقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للمآخذ يقدرون على
تفصيل قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب المذهب او عن
واحد من اصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في الاصول والمقايسة على امثاله ونظائره
من الفروع وما وقع في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي وتخريج
الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين كابي الحسين القدوري
وصاحب الهداية وامثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا اولى
وهذا اصح دراية وهذا اوضح رواية وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس
السادسة طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوي والضعيف وظاهر
المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة كاصحاب المتون المعتبرة من المتأخرين
مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشأنهم ان لا ينقلوا في
كتبهم الاقوال المردودة والروايات الضعيفة السابعة طبقة المقلدين الذين لا

يقدرون على ما ذكروا لا يعرفون بين الغث والسمين • ولا يميزون الشمال عن اليمين •
بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل • فالويل لهم ولمن قلدهم كل الويل • • تم تم

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه اعلم ان حد الخمر بالشرب لان سبب وجوبه شرب الخمر
حتى يجب بشرب قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على حصول السكر منها وحد السكر الا انه
حد السكران بسبب وجوبه السكر الحاصل بشربها والسكر حالة تعرض للانسان من امتلاء
دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والحدان حد الحرمة ولا خلاف فيه وحد لوجوب الحد بسببه وفيه اختلاف قال صاحب الهداية
والسكران الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المرأة و
هذا عند ابي حنيفة وقالا هو الذي يهذي ويخلط كلامه ثم قال والمعتبر في القدح المسكر في
حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتياط • وقال الامام قاضيخان في فتاواه و
اختلفوا في معرفة السكران يعني الذي يجب الحد عليه قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف
الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه ان اختلط كلامه فصار غالب كلامه
الهذيان فهو سكران والفتوى على قولهما نص على ذلك في البدائع • وقال صاحب الهداية
في كتاب الاشربة ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ومن الناس من
انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله
وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس هو محرم العين ثم قال ويحد شاربها
وان لم يسكر منها لقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه • وعليه انعقد اجماع الصحابة وقد جاءت
السنة متواترة ان النبي عم حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الامة ولان قليله يدعو الى كثيره
بخلاف سائر المطعومات لم يقل سائر المشروبات تعميما الى المأكولات فان المطعوم يتناولها
المشروبات قال في شرحه المسمى بغاية البيان لا خلاف في ان قليل الخمر وكثيره حرام يحد به
انما الخلاف في ان ماء العنب متى يصير خمرا فعند ابي حنيفة اذا اغلى عصير العنب الزبيب
فهو خمر وقالا اذا اشتد صار خمرا وان لم يقذف الزبد قال شيخ الاسلام خواهرزاده في
كتاب الشرب من المبسوط الخمر التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وصار

وسكن جو

صار اسفلها اعلاه فهذا خمر بلا خلاف بين علمائنا واما اذا غلا واشتد ولم يقذف
بالزبد فعلى قول ابي حنيفة ليس بخمر ويحل شربه وبيعه وعلى قولهما هو خمر لا يحل شربه الا انه كان
وقال بعض مشايخنا يفتى بالحرمة بمجرد الشدة وبالحد بقذف الزبد احتياطا ولما كان سبب
وجوب الحد شربها فلا بد من بقاء اسم الخمر وقت الشرب فلو خلط الخمر بالماء ثم شرب ينظر
فيه ان كان الغالب الماء فلا حد عليه لان اسم الخمر يزول عند غلبة الماء وان كانت الغلبة
للخمر او كانا متساويين يحد لان اسم الخمر باق وهو عادة بعض الشربة انهم يشربونها ممزوجة
بالماء كذا في البدائع واياك ان تتوهم من زوال اسم الخمر عند غلبة الماء انه حل وسقط
الحد فان الحرمة باقية الا ان الحد ينتقل من الشرب الى السكر ويرشدك الى هذا ما في المحيط
البرهاني من المسئلة القائمة واذا طبخ الخمر في مرق بمنزلة الخل لا يؤكل ولا يحد اذا شرب ما لم
يسكر لهنا كلامه • واعلم ان حرمة السكر غير مخصوصة بديننا فانه حرام في سائر الاديان
ايضا على ما نص عليه في البدائع حيث قال وشرب الخمر مباح لاهل الذمة عند اكثر مشايخنا
فلا يكون جناية وعند بعضهم وان كان حراما لكنا نهينا عن التعرض لهم وما يدينون
وفي اقامة الحد عليهم تعرض لهم من حيث المعنى لانها تمنعهم من الشرب وعن الحسن بن زياد
انهم اذا شربوا وسكروا يحدون لاجل السكر لا لاجل الشرب لان السكر حرام في الاديان
كلها واما قال الحسن حسن ولا يحد السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره
فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تع بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه
كالصحيح عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته ولو ارتد السكران لا تبين منه امرأته لان الكفر من
باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكران كذا في الهداية ونقول بخلاف حد القذف تبين ما
بكلام الامام قاضيخان حيث قال خلع السكران جائز وكذا سائر تصرفاته الا الردة و
الاقرار بالحد والاشهاد على شهادة نفسه من الخلق قال اعلم ان المعتبر فيما نقل
عن الامامين في حد السكران نص عليه في شرح مختصر القدوري للزاهدي بهذه العبارة
السكران الذي يصح منه التصرفات ان يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنونه
يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء واما الموجب للحد ان لا يعرف ذلك ايضا فلا حكم
لا يصح تصرفاته واعلم ان حرمة الخمر لعينها فلا فرق في الحرمة وما يتبعها من الاحكام بين
قليلها وكثيرها بخلاف سائر المسكرات فان الحرمة فيها بسكرها فقليلها يفارق كثيرها في الحرمة

Murat Molla
1834
1498/16
297.4

ورواد فيها هذا عندنا واما عند الشافعي فما يسكر حرمة يحرم عنده هذا اخر المفهوم
من الهداية وقد نص صاحب الدرر والغرر ان السكر يحصل بطريق مباح كالسكر
الحاصل من الادوية والاغذية ماعدا الخمر ولا خفاء في ان البنج ونحوه من جنسها

الحمد لله الذي انزل الاحكام على وجه الاحكام مشتملة على الحكم والفوائد وبين لنا
الحلال والحرام بالنصوص المنتظمة باحسن النظام كالفصوص في الفوائد والصلوة
والسلام على محمد سيد الانام وسند الكرام وعلى اله العظام وصحبه الاعلام
ما تعاقب الليالي والايام وبعد فهذه رسالة معمولة في تعليم الامر في تحريم الخمر روى
انه نزل بمكة شرفها الله قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا
حسنا فاخذ المسلمون يشربونها اي الخمر ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا
افتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهبة للعقل فنزل قوله تع يسئلونك عن الخمر والميسر
قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما فشربها قوم وتركها اخرون
كذا في تفسير القاضي ولا يخفى ما فيه من القصور وفي الكشاف ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من
الصحابة رض قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال وفيها
قصور وتمام الكلام بزيادة والميسر على قوله عن الخمر كما ورد في بعض الروايات ثم
ان الكلام يصعب في قوله فاخذ المسلمون يشربونها لما فيه من ايهام انهم كانوا ممتنعين
عن شربها قبل نزول قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وليس الا
كذلك على الصحيح عند صاحب الكشاف حيث قال نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة ومن
ثمرات النخيل والاعناب الاية وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال فان قلت لم يرد في حلها
نص فكان حرمتها لم يباح قلت بل ورد فيه نص حيث كانوا يشربونها وكان رسول الله
يعلم ولا ينكر عليهم وذلك من قبيل السنة التقريرية وفي الكشاف ثم دعا عبد الرحمن بن عوف
ناسا منهم فشربوا وسكروا فام بعضهم فقرء قل يا ايها الكافرون اعبد ما تعبدون فنزلت
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها وفيه ايضا ولا تزد على ما ذكر قال في
الكشاف ثم دعا عتبان بن مالك قوما فيهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا

موضحة م

تناشدوا فانشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه فشكا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله
فهل انتم منتهون فقال عمر رض انتهينا يا رب وفي تفسير الامام القرطبي لما علم عمر ان هذا
فهل انتم منتهون وعيد شديد زايد على معنى انتهوا قال انتهينا وامر النبي عم مناديه
ان ينادي في سكك المدينة الا ان الخمر قد حرمت فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت
في سكك المدينة وقال في تفسير قوله تع يسئلونك عن الخمر والميسر الاية اول ما نزل في امر
الخمر ثم بعده لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ثم قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون ثم قوله انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما ياتي في المائدة وارا
بما ياتي فيها قوله وروي ان قبيلتين من الانصار شربوا الخمر وانتشوا فعبث بعضهم ببعض
فلما صحوا راى بعضهم في وجه بعض اثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس في قلوبهم ضغائن
فجعل الرجل يقول لو كان اخي بي رحيما ما فعل بي هذا فحدثت بينهم الضغائن فانزل الله تعالى
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الاية وهذا على خلاف المنهج
المذكور في الكشاف وتفسير القاضي وغيرهما من التفاسير المعتبرة ولما فرغنا عن بيان
ما ورد في امر الخمر من الايات وترتيب نزولها واسبابها فلنشرع في تفسيرها وتحرير
الروايات الواردة فيها اما قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا
ورزقا حسنا قال ابن عباس نزلت هذه الاية قبل تحريم الخمر واراد بالسكر الخمر
والرزق الحسن جميع ما يوكل ويشرب حلالا من هاتين الشجرتين وقال بهذا القول
ابن جبير والنخعي والشعبي وابو ثور كذا قال الامام القرطبي في تفسيره فلا وجه لما اختاره
صاحب الكشاف وتبعه القاضي من تعلق ومن ثمرات النخيل والاعناب بتتخذون وتقدير
ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما فانه لا يتناول المأكول وهو اعظم
صنف ثمراتهما والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيفاء الصنفين فالوجه
تعلق ما ذكر بتتخذون ويكون منه من تكرير الظرف للتوكيد على ان الضمير راجع الى
المذكور وهو معنى الجنس لان معنى الجمع قد بطل بالتعريف وبقي فائدة صيغته وهي الاشارة
الى الانواع فلا حاجة الى تقدير مضاف يرجع اليه الضمير المذكور كما ذهب اليه صاحب

نحل ح

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1534
Yeni Kayıt No: 1498/17
Tasnif No: 297.4

الكشاف حيث قال يرجع الضمير الى المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضي بل الاوجه
لما عرفت ان فيه تخفيفا لا يناسب المقام والعجب انهما اتفقا على ان المراد من
الرزق الحسن ما يتخذ من التمر والزبيب ومع هذا كيف قالا ان المعنى من عصيرها تتخذون
سكرا ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين هذين الكلامين واما قال ابن عباس رضي الله عنهما
ان هذه الاية نزلت قبل تحريم الخمر لان المقام لا يحتمل العتاب فان سياق الكلام على ا
ولا على سياقه ولحاقه تعداد النعم العظام والامتنان بها وصاحب الكشاف فاهم
تنبه لهذا فقال وفيه وجهان احدهما ان يكون منسوخة والثاني ان يجمع بين العتاب والمنة
وهو اتفق القاضي به حيث قال والاية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها
والا فجامعة بين العتاب والمنة واما قال فدالة على كراهتها لان في تخفيف المحذوف
توصيف احد الصنفين بالحسن ولا رعاية حفظ الصنف الاخر القبح والقبيح لا يخلو عن
الكراهة وان خلا عن الحرمة يعني فهما شيئان وهو انه يعتذر وكونها في سبيل الاية الدالة
على تحريم الخمر قد ساق الكلام على القطع به في تفسير سورة البقرة وهو الصواب قال الامام
القرطبي الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الاية مكية باتفاق العلماء
وتحريم الخمر مدني قوله فيكون منسوخا محل نظر لان اختيار الطبري ان السكر ما يطعم من
الطعام وحل شربه من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف والمعنى
واحد مثل انما اشكو بثي وحزني الى الله وقد نقل الامام القرطبي عنه ثم قال وهذا احسن
ولا نسخ وقال الحنفيون المراد بقوله سكرا ما لا يسكر من الانبذة والدليل عليه ان الله
امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتنان الا بمحلل لا بمحرم فيكون ذلك
دليلا على جواز شرب ما دون المسكر من النبيذ فاذا انتهى الى السكر لم يجز وعضدوا هذا من
السنة بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال حرم الله الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر من
كل شراب اخرجه الدارقطني وقال الامام القرطبي اما قولهم ان الله امتن على عباده ولا
يكون امتنانه الا بما حل فصحيح بيد انه يحتمل ان يكون ذلك قبل تحريم الخمر كما بيناه فيكون
منسوخا كما قدمناه قال ابن العربي ان قيل كيف ينسخ هذا وهو خبر والخبر لا يدخله النسخ
قلنا ان الخبر اذا كان عن الوجود الحقيقي او عن اعطاء ثواب فضلا من الله تعالى فهو الذي
لا يدخله النسخ فاما اذا تضمن الخبر حكما شرعيا فالاحكام تتبدل وتنسخ جاء بمفهوم الخبر او نصا

انما يرجع الى ما تضمنه قال صاحب الكشاف وقيل السكر النبيذ وهو عصير العنب والزبيب
والتمر اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند ابي حنيفة الى حد السكر
ويحتج بهذه الاية وبقوله صلى الله عليه وسلم الخمر حرام لعينها والسكر من كل شراب وباخبار جمة وفي
تفسير القرطبي قد احل شرب النبيذ ابراهيم النخعي وابو جعفر الطحاوي وكان امام اهل زمانه
الخمر
وكان سفيان الثوري يشربه واما قوله يسئلونك عن الخمر والميسر الاية قال صاحب
الكشاف والخمر ما غلا واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب فهو حرام وكذلك نقيع الزبيب
والتمر الذي لم يطبخ فان طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم غلا واشتد ذهب خبثه ونصيب الشيطان
وحل شربه ما دون السكر اذا لم يقصد بشربه اللهو والطرب عند ابي حنيفة وعند اكثر الفقهاء و
هو حرام كالخمر وكذلك كل ما اسكر من كل شراب وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما سميت سكرا
لانها تسكرها اي تحجرها وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة وفي
القرطبي قال عمر رضي الله عنه في خطبته على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر وهي
من خمسة العنب والعسل والتمر والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهذا ما قيل
انما سميت الخمر خمرا لانها تخالط العقل من المخامرة ومنه قولهم دخلت في خمار الناس
الميسر
اي اختلطت بهم والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته
اي قمرته واشتقاقه من يسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب
او من اليسار لانه سلب يساره كذا في الكشاف وقال الازهري الميسر الجزور الذي كانوا
يتقامرون عليه سمي ميسرا لانه يجزى اجزاء فكانه موضع التجزئة وكل شيء جزأته فقد يسرته
والياسر الجازر لانه يجزي لحم الجزور والميسر بهذا المعنى انسب بالخمر وصفته انها كانت
لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام والفذ والتوأم والرقيب والحلس
والنافس والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب
عشرة اجزاء وقيل جمع
معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها ثمانية وعشرين اجزاء الا ثلثة وهي المنيح والسفيح
والوغد ولصاحب الكشاف لي في الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واساميهن وغد و
سفيح ومنيح للفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس
خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في ربابة وهي خريطة ويضعونها على
يد عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات

الانصباء واخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ
شيا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون
منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم قال الامام المطرزي
في شرح المقامات للحريري البرم البخيل اللئيم وهو في الاصل الذي لا يدخل مع القوم في الميسر
ولا يحمل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم وفي تفسير القرطبي وقال مجاهد ومحمد بن سيرين
والحسن وابن المسيب وعطاء وقتادة ومعاوية بن صالح وطاوس وعلي بن ابي
طالب وابن عباس ان كل شئ فيه قمار من نرد وشطرنج فهو الميسر حتى لعب الصبيان
بالجوز والكعاب الا ما ابيح من الرهان في الخيل والقرعة في افراز الحقوق وقال مالك
الميسر ميسران ميسر اللهو وميسر القمار فمن ميسر اللهو النرد والشطرنج والملاهي كلها وميسر
القمار ما يتخاطر الناس عليه وفي حكم الميسر انواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما وعن النبي
اياكم وهاتين اللعبتين المشئومتين فانهما من ميسر العجم وعن علي رضه ان النرد والشطرنج
من الميسر انتهى واما حرمة القمار في النرد والشطرنج بان يشترط المال من اي جانب صار
مغلوبا فبالاتفاق واما في حرمة اللعب بهما او في الرهان من جانب بان ياخذ
المال ان غلب والا لم يوخذ منه شئ في الشطرنج خلاف كذا قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف لما كان الخمر والميسر منشاء للاثم وسببا للمنافع جعلهما منبعا لها
ومعدنا لها تنبيها على قوة السببية فلا حاجة الى تقدير المضاف كما زعمه صاحب الكشاف
حيث قال والمعنى يسألونك عما في تعاطيها بدليل قوله فيهما اثم كبير وانهما وعقاب
الاثم في تعاطيهما وتبعه القاضي وقال الفاضل التفتازاني لظهور ان ليس الاثم في عينهما
ولا يخفى ما فيه الغفول عما في اعتبار الظرفية في عينهما من النكتة البليغة المناسبة للمقام
بلا وجه لتقدير المضاف كما لا يخفى على ذوي الافهام وقال الحسن وغيره هذه الاية
تدل على تحريم الخمر لانه ذكر ان فيهما اثما وقد حرم الله الاثم بقوله قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن والاثم على انه قد وصف ما فيهما من الاثم بالكبير والكبير تحريم بلا
خلاف والجواب عنه ما قدمناه آنفا من ان ظرفيتهما للاثم واضافته اليهما على النوع
الشايع والتلبيس الشايع عند ارباب البلاغة لا على الحقيقة ثم فيه ذمها والمذموم
شرعا لا ينجو عن قبح فعله والا يدل على كراهتهما واما الذي في قوله ومنافع للناس بصيغة

بصيغة الجمع واسم الجنس تمهيدا لما قصد بقوله وانهما اكبر من نفعهما من المبالغة في كبر
اثمهما وذكر ان في عبارة اسم الجنس اشارة الى عموم المنفعة لما تحته من الاصناف
والافراد وفي صيغة الجمع اشارة الى ان فيهما انواعا من المنفعة وما كان الاشارتين
تمهيدا لما يتوصل به الى تعظيم الاثم فيهما بناء على ان تعظيم المفضل عليه يستلزم تعظيم
المفضل والكبير العظيم وقرئ كثير اي متعدد وما كثر كبر وانما قال فيهما اثم كبير لانهما يؤديان
الى الانقطاع عن المأمور وارتكاب المحظور وقال الامام القرطبي اثم الخمر ما يصدر
عن الشارب من المخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور وزوال العقل الذي
عليه مدار الاعتبار وتعطيل الصلوة والتعوق عن ذكر الله وحجة من قرأ كثير بالثاء
المثلثة ان النبي صلعم لعن الخمر ولعن معها عشرة بايعها ومبتاعها والمشترى له وعاصرها
والمعتصر وساقيها وشاربها وحاملها والمحمول له واكل ثمنها وايضا جمع المنافع
ليحسن موجمع الاثام والكثير يعطي ذلك واما المنافع فيها على ما ذكر في التيسير تقوية
الضعيف وهضم الطعام والاعانة على الباه وتسلية المحزون وتشجيع الجبان وتسخية
البخيل وتصفية اللون وانطاق العي وتهييج الهمة وفيه التوسعة على ذوي الحاجات
فان الياسرين كانوا يفرقونها على المحتاجين فيكتسبون به الثناء والمدح وفي الكشاف
وهو الالتذاذ بشرب الخمر والقمار والطرب فيهما والتوصل بهما الى مصادقة الفتيان
ومعاشرتهم والنيل من مطاعمهم ومشاربهم واعطائهم وسلب الامام بالقمار
والافتخار على الابرار واما قوله ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما
تقولون فقد روي ان عبد الرحمن بن عوف صنع طعاما وشرابا فدعا نفرا
من اصحاب رسول الله صلعم حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا و
جاء وقت صلوة المغرب قدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم
عابدون فنزلت الاية المذكورة فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا
صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون
ثم نزل تحريمها ومعنى لا تقربوا الصلوة ولا تغشوها ولا تقربوا اليها واجتنبوها
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى ولا تقربوا الفواحش كذا قال صاحب الكشاف وانا اقول
مدلول النص المذكور النهي عن جنس الصلوة فريضة كانت او نافلة عند السكر

الى الحد المذكور وموجبه النهى عند السكر البالغ اليه عند وجود القيام الى الصلوة و
كل من النهيين مقصود بالافادة ولا مانع بينهما والقصر على احدهما من القصور
فى الوقوف على ما فى الجمع بينهما باللطافة المذكورين من الايجاز البليغ الذى هو
اقوى ذريعة الاعجاز فافهم ولا تكن من القاصرين كالامام البيضاوى حيث قال
وليس المراد منه نهى السكران و قربان الصلوة وانما المراد النهى عن الافراط فى الشرب
وصاحب التيسير حيث قال ثم النهى ليس عن الصلوة فانها عبادة فلا ينهى عنها بل هو
نهى عن اكتساب السكر الذى يعجزه عن الصلوة على الوجه الذى قال الامام ابو منصور
وقال وكذلك قول رسول الله عم لا صلوة للعبد الابق ولا للمراة الناشزة ليس
فيه النهى عن الصلوة ولكن النهى عن الاباق والنشوز وهذا لان الاباق والنشوز
والسكر ليست بالتى تعمل فى اسقاط الفرض قوله وهذا لان الاباق منشاؤه الغفول
عن انه لا يلزم من النهى عن الصلوة حالة السكر البالغ الى حد المذكور ان يكون السكر
البالغ اليه عاملا فى اسقاط الفرض وذلك ظاهر ثم ان قوله فانها عبادة فلا ينهى عنها
منظور فيه ايضا لان كونها عبادة لذاتها لا يمنع النهى عنها لوصفها كالصلوة فى
الارض المغصوبة وفى الثوب النجس والصوم فى الايام المعدودة المعهودة وليت شعرى
ما يقول هذا القائل فى قوله عم دع الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتيسر له ان يقول ليس
النهى عن الصلوة بل عن القرء وفى التاويل الذى ذكره للحديث المزبور تسليم ومما
يناسب ان يذكر فى هذا المقام ما ذكره حافظ الدين الكردرى فى كتاب العيني من
فتاواه بهذه العبارة اذا قال الطبيب الشفقة نافع او الحية لا يجوز اكل للتداوى لان
الله تع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وقوله تع فى الخمر ومنافع للناس قيل اراد
به منافع الاتعاظ اذا راى السكران قاء من فيه ودبره والكلب الواحد يلحس فيه
مرة ذا ومرة ذاك فمن رآه اتعظ وتاب ولا يذهب عليك ان قوله لان الله تع
حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه غير مسلم فان الحكمة لا تابى عن تحريم ما فيه المنافع اذا
كان مضاره غالبة على منافعها وانكار وجود المنفعة فى الخمر لا يخلو عن مكابرة ثم
انه قال فى كتاب الكراهية من فتاواه ووضع المجبور على الجرح ان علم فيه شفاء لا باس
والذى يرعف ولا يرقا دمه ان يكتب شيئا من القران على جبهته ولو بالبول او على جلد

جلد ميتة ان كان فيه شفاء ومعنى قوله عم لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم نفى الحرمة
عند العلم بالشفاء ودل عليه جواز اساغة اللقمة بالخمر وجواز شربه لازالة العطش وهذا
القول منه اعتراف بما انكره من وجود المنفعة فى الخمر بعد تمام التعليل الذى ذكره بقوله
لان الله تع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وفى الكشاف وقيل هو سكر النعاس و
غلبة النوم كقوله ورانوا بسكر سناتهم كل الديون ولا وجادح لا يطيق الكلام
بسبب نزوله لم يقبل بالتعميم سكر النعاس ايضا لكان له وجه وكان القاضى تنبه لهذا
حيث قال وانتم سكارى من نحو نوم او خمر حتى تنتبهوا وتعلموا ما تقولون فادرج
الرد على ما قال ذلك القول فى تفسيره وفى التيسير معناه لا تدنوا الى مواضع الصلوة و
هى المساجد حالة السكر فذكر الصلوة واراد بها مواضعها كما فى قوله تع لهدمت
صوامع وبيع وصلوات وهو قول عمر وابن مسعود رضه ودليل هذا الاضمار انه عطف
عليه ولا جنبا الا عابرى سبيل وهو نهى الجنب عن قربان المساجد فانه استثنى عابرى
سبيل وذلك فى حق المساجد دون اعيان الصلوة ثم النهى عن قربان المساجد
حالة السكر نهى عن الصلوة فى تلك الحالة ايضا لان النهى عن قربان المساجد لحرمة
الصلوة فكان النهى عن هذا ايضا عن ذلك انتهى اراد بالاضمار اضمار المعنى لا اضمار
اللفظ لان مبنى ما ذكره على التجوز لا على التقدير على ما فصح عنه بقوله فذكر الصلوة
واراد بها مواضعها وقوله ثم النهى جواب دخل مقدر تقديره انه لا ينطبق على سبب
نزوله وتقرير الجواب ظاهر وهذا المعنى مذكور فى الكتاب ايضا حيث قال وقيل معناه
ولا تقربوا مواضعها وهى المساجد كقوله عم جنبوا مساجدكم عن صبيانكم ومجانينكم
ثم قال فى تفسير قوله تع ولا جنبا الا عابرى سبيل ومن فسر الصلوة بالمسجد معناه
ولا تقربوا المسجد جنبا الا مجتازين فيه اذا كان الطريق فيه الى الماء او كان الماء
فيه او احتلم فيه وقيل ان رجالا من الانصار كانت ابوابهم فى المسجد فتصيبهم الجنابة ولا
ممر الا فى المسجد فرخص لهم انتهى المختار عنده وعند القاضى ايضا هو المعنى الاول
وعبور السبيل عبارة عن السفر فمعنى قوله تع الا عابرى سبيل الا ومعكم حال اخرى تعذرون
فيها وهى حال السفر ولا يخفى ما فيه من التكلف لان مدار ما ذكر على العجز من الاغتسال
لفقد الماء او لعذر آخر لا على عبور السبيل فلا بد من الاعتذار بان تعذر الاغتسال فى

غالب الاحوال يكون في حق ابناء السبيل وفيه ان ما يكون غالب البلغ حقهم هو تعذر
الاغتسال لفقد الماء ولا تعذر الاغتسال مطلقا سواء لفقده اولا مر آخر من المرض
وغيره ثم ان ما ذكر سبب لرخصة التيمم لا لرخصة الصلوة جنبا لما تقرر في موضعه ان قوا
بالتيمم تزول الجنابة عندنا فعلى هذا الاول لابد من تكلف آخر في جنبا وهو ما ذكره
صاحب الكشف بقوله اريد بالجنب الذين لم يغتسلوا كانه قيل لا تقربوا الصلوة غير مغتسلين
حتى تغتسلوا الا ان يكونوا مسافرين واما على المعنى الثاني فكل من العبارتين
المذكورتين على ظاهرها واما قوله يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والانصاب
والازلام رجس من عمل الشيطان الاية فنقول تخصيص الخطاب الذين امنوا لا
اختصاص الامر بالاجتناب بهم فان الكفار غير مخاطبين بحقوق الشرع على ما تقرر
في موضعه وقوله عم لمعاذ رض حين بعثه الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
فانهم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة والحديث
بتمامه مذكور في صحيح البخاري حيث علق اعلام فريضة الصلوة وهي عماد الدين وام
العبادات على الاطاعة للشهادتين المذكورتين صريح فيما ذكرنا وقد مر سبب نزول هذه الاية
وان الخمر انما حرمت بها وقال الامام القرطبي وانما نزل تحريم الخمر في شوال سنة ثلث
من الهجرة بعد وقعة احد ويرد قوله بعد وقعة احد ما في التيسير من ان انشارهم قال في
لحمزة زوا ما خرمن الشام فقيل له اشرب ان الله تع انزل تحريم الخمر قال سمعا وطاعة
فقال النبي عم لاصحابه قوموا فقام ابو بكر وعمر وعثمان رض فدخلوا على حمزة ومع رسول
الله عم عترة فقال يا حمزة اين الروايا قال هذه يا رسول الله قال خلني حتى اشقها
فقال حمزة لا اشقها ودعني اردها الى الشام فقال لا ان الله تع لعن حامل الخمر و
غارسها لا يغرسها الا للخمر ولعن مجتنيها وحاملها الى المعصرة وعاصرها وشاربها وبايعها
ومشتريها واكل ثمنها ووجه الرد ان حمزة رض قد قتل في وقعة احد ففي الحديث الخمر
دلالة على تحريمها قبل وقعة احد ثم قال القرطبي بعد نقله الاحاديث في تناول الاصحاب الخمر
هذه الاحاديث تدل على ان شرب الخمر اذ ذاك مباحا معمولا به معروفا عندهم بحيث لا ينكر
ولا يغير وان النبي عم اقر عليه هذا ما لا خلاف فيه يدل عليه اية النساء ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وهل كان يباح لهم شرب القدر الذي يسكر حديث حمزة رض ظاهر فيه حين

حين سوما فتق على رض فاخبر علي بذلك النبي عم فجاء الى حمزة فصدر عن حمزة رض للنبي عم
من القول ما يدل على ان حمزة كان قد ذهب عقله بما سكر ولذلك قال الراوي فعرف
رسول الله عم انه ثمل ثم ان النبي عم لم ينكر على حمزة ولا عنفه لا في حال سكره ولا بعد ذلك
بل رجع لما قال حمزة وهل انتم الا عبيد لابي على عقبه القهقرى وخرج عنه وهذا خلاف
ما قاله الاصوليون وحكوه بانهم قالوا ان السكر حرام في كل شريعة لان الشرائع مصالح
العباد لا مفاسدهم واصل المفاسد العقل فاذا ان اصل المفاسد ذهابه فيجب المنع من كل
ما يذهبه او يشوشه الا ان حديث حمزة يحتمل انه لم يقصد بشربه السكر الا انه اسرع
فيه فغلبه والانصاب احجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك
قربة وقيل هي الاصنام التي نصبت للعبادة والاول اولى لانه المناسب لقرينها مع
الاحوج والازلام القداح العلم واحدها زلم وزلم بضم الزاء وفتحها قال الحسن كانوا
اذا ارادوا امرا او سفرا يعمدون الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب امرني ربي وعلى الاخر
نهاني ربي والثالث غفل لا شيء عليه يجيلونها فان خرج الامر مضوا على ذلك وان
خرج النهي كفوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا وقال صاحب الغريبين هي قداح
كانت زلمت اي سويت واخذ من حروفها والرجس المستقذر وهو والنجس متقاربان
لكن النجس اكثر ما يقال في المستقذر طبعا والاول اكثر ما يقال في المستقذر عقلا وشرعا
وافراده لانه على صيغة المصدر يصح وقوعه خبرا عن الجمع فلا حاجة الى تقدير المعطوفات
والمقصود المبالغة في قذارتها فلا حاجة الى تقدير التعاطي وما اشبهه بل لا وجه له
اذ يخرج الكلام مخرج شيء مغسول بل عامي مرذول على ما صح عند الشيخ في دلائل الاعجاز
حيث قال في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار لم يرد بالاقبال والادبار غير
معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر
كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار
افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا
مساغ عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو
كان الكلام قد جيء على ظاهره ولم تقصد المبالغة كان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه

الانصاب

الازلام

الرجس

مراد الى هنا كلامه فالمصير الى التقدير فى امثال هذا من صنيع الفطن كما لا يخفى على
ارباب الفطن قوله من عمل الشيطان ايضا من قبيل المبالغة فلا دلالة عليه على التقدير
المذكور كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير فى قوله فاجتنبوا الى المضاف
المحذوف كانه قيل انما شان الخمر والميسر او تعاطيهما او ما اشبه ذلك ولذلك
قال رجس من عمل الشيطان انتهى والمراد من عمله ما اتخذه لمفسدة عظيمة وذكر العمل
على ما نص عليه الامام الراغب لا يقال الا فى شئ كان عن فكر وروية ولهذا قرن
بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه
انتهى وما يفعله الشيطان عن فكر وروية لا بد وان يكون لشان وهذا هو السر
فى اختيار لفظ العمل فان اصل الكلام فانه رجس من الشيطان والقاضى حيث قال فى تفسيره
لانه مسبب عن تسويله وتزيينه فقد اقتصر على بيان المرام من اصل الكلام اذ لا دخل
لزيادة لفظ العمل فى افادة ما ذكره كما لا يخفى على ذوى الافهام قوله فاجتنبوه
امر بالاحتراز عنه وعن جميع التصرفات فيه على ابلغ وجه اى كونوا جانبا منه فى ناحية
تفريع على اجتماع الامرين المذكورين النجاسة وكونه من عمل الشيطان والمراد النجاسة
الشرعية وهى مفقودة قبل التحريم فلا يتجه الاشكال بان يقال انه من عمل الشيطان
فى جميع الازمان والمفاسد المذكورة مترتبة عليه فى كل الاحيان فما وجه تخصيص
الامر بالاجتناب عنه ببعضها مع ان كونه رجسا بحكم الشرع مخصوص وحكم
الاجتناب مترتب عليه نعم يتجه السؤال على تقرير القاضى حيث قال ثم قرر ذلك بان بين
ما فيهما من المفاسد الدينية والدنياوية المقتضية للتحريم بان يقال لو كان المقتضى للتحريم
ما فيهما من المفاسد لما كان حرمتهما مخصوصة ببعض الازمان لانها مستمرة واستمرار
المقتضى يقتضى استمرار المقتضى واذا وقفت على وجه انحلال الاشكال فقد وقفت على عدم
اصابة الامام فى الجواب عنه حيث قال فان قيل الاية صريحة فى ان علة تحريم الخمر هى هذه
المفاسد ثم ان هذه المفاسد كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم كان حاصلا وهذا القدح
فى صحة هذا التعليل قلنا هذا هو احد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح
فى كونها علة ثم انه لم يصب فى تخصيص السؤال بتحريم الخمر فانه وارد على تحريم قرينيه ايضا
انما يريد الشيطان استيناف لتعليل ما تضمنه قوله من عمل من الاتمام على ما قدمنا

قدمنا بيانه وانما خص الخمر والميسر بسان كونهما من عمل الشيطان لمكان الخفاء فيهما
دون الاخرين حيث رخص فيهما ان ابى بكونهما مثبتة الفوائد وكان ذلك مظنة ان
لا يكونا من عمل الشيطان هذا هو الوجه للتخصيص المذكور واما الذى ذكره القاضى تقليدا
لصاحب الكشاف بقوله وانما خصهما باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال تنبيها
على انهما المقصود بالبيان وذكر الانصاب والازلام للدلالة على انهما مثلهما فى الحرمة و
والاشارة لقوله من شارب الخمر كعابد الوثن فمع ما فى تعليله المذكور من القصور
حيث لا دلالة فيه على المماثلة فيما ذكر بينهما وبين الازلام مبناه على ان يكون المراد
من الانصاب ما نصب للعبادة من الاصنام والمختار على ما نبه عليه القفال فى تفسير اول
سورة البقرة ان المراد منها ما نصب حول البيت من الاحجار ليذبح عليها وتحقيقه
صاحب الكشاف لان الخطاب للمؤمنين وانما نهاهم عما كانوا يتعاطونه من شرب
الخمر واللعب بالميسر وذكر الانصاب والازلام لتوكيد تحريم الخمر والميسر واظهار ان ذلك
جميعا من اعمال الجاهلية واهل الشرك فوجب اجتنابه باسره وكانه لا مبالاة بين
من عبد صنما واشرك بالله فى علم الغيب وبين من شرب خمرا او قامر ثم افردهما بالذكر
ليرى ان المقصود بالذكر الخمر والميسر وكانه زعم ان كون الخطاب مع المؤمنين مانع
عن اندراج الازلام فيما يتعاطونه وذلك غير مسلم ثم ان قوله واشرك بالله فى علم الغيب
ايضا محل نظر اذ ليس الازلام على الوجه المار بيانه دعوى العلم الغيب كما لا يخفى قوله
العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر على التوزيع فان العداوة وهى ما يفضى الى
التعدى بالفعل يناسب الخمر والبغضاء وهو ما يتمكن فى القلب من البغض الشديد
يناسب الميسر دون الخمر والصد الصرف عن الخير خاصة والصرف المنع عن المعنى بالتحول
عن جهته قوله عن ذكر الله وعن الصلوة اى عن العبادات كلها قلبية او قالبية و
ذلك ان ذكر الله اصل العبادات القلبية والصلوة ام العبادات القالبية فاكتفى بذكر الجلى
من كل قسم عن ذكر الكل او احال بيان حال الباقى على الدلالة فان من قدر على
الصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلوة يكون على الصد عن غيرهما اقدر وقصر الكشاف
لعدم تنبهه لهذه الدقيقة قال فى قوله عن الصلوة خصوصا وتبعه القاضى حيث قرر
ذكره فصلا بقوله وخص الصلوة من الذكر بالافراد للتعظيم والاشعار بان الصاد عنها

العداوة
البغضاء
الصد

كالفساد عن الايمان من حيث انها عبادة والفارق بينه وبين الكفر فهل انتم
منتهون رتبة على ما تقدم من انواع الصوارف ايذانا بان الامر في المنع والتحذير بلغ
الغاية وان الاعذار قد انقطعت وهي نهي عن العمل المذكور على ابلغ وجه واكده حيث
اوجب الانتهاء عنه والاعتراف بالانتهاء فان الاستفهام المذكور لطلب ذلك هذا هو
الوجه في كونها ابلغ من الامر الصرف الخالي عن الطلب المذكور فاما الذي ذكره صاحب
الكشاف بقوله كانه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع الصوارف والموانع فهل انتم
مع هذه الصوارف منتهون ام انتم على ما كنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا فانما
هو وجه لما تضمنه مساق الكلام من التوبيخ على عدم انتهائهم عنه قبل التنصيص
بالتحريم والتغليظ بتصريح ما فيه من المفاسد التي تقتضي الانتهاء عنه بدون التحريم قال
القفال الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدريج ان الله تع علم ان القوم كانوا قد الفوا
شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك
فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق قوله قل فيهما اثم كبير لم يذكرها
وفي سائر السؤالات مثل قوله تع ويسألونك عن المحيض قل هو اذى وقوله
يسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وقوله تع ويسئلونك عن الروح قل الروح
من امر ربي وقوله تع ويسألونك عن ذي القرنين قل ساتلو عليكم منه ذكرا والفاء
في الجواب ذكرت في قوله تع ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فلا بد من
وجه فارق بينه وبينها وهو ان الجواب فيما عن السؤالات واقعة قبل النزول و
هنا عن سؤال علم الله تع وقوعه واخر عنه قبله وكذلك اجاب بالفاء الفصيحة فكان
المعنى اذا سألوك فقل واما الصد عن ذكره تع وعن الصلوة فليس على التوزيع
كالعداوة والبغضاء ولهذا اخره عن قوله في الخمر والميسر بل هو مخصوص بالخمر وفيه
اشارة الى انها اشد حرمة من الكل كان في الخمر والميسر دلالة على انهما اشد
حرمة من سائرهما وايضا لما كان سبب النزول بيان حرمة الخمر بدأ بها عبارة و
ختم بها اشارة

تم

تم

Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1495/18
Tasnif No. : 892.7-5

تغيرت البلاد ومن عليها • فوجه الارض مغبر قبيح • تغير كل ذي طعم ولون • وقل
بشاشة الوجه الصبيح • روي ان آدم رثى ابنه هابيل بالشعر المذكور وقال صاحب
الكشاف كذب بحت وما الشعر الا منحول ملحون وقد صح ان الانبياء معصومون عن الشعر
اقول اما انه منحول فمسلم لما روي عن ابن عباس رض من تكذيب من نسبه الى آدم
وان محمدا والانبياء صلوات الله عليهم سواء في النهي عن الشعر لكن رثاه آدم بالسريانية
فلما انتشر لم يزل ينقل حتى وصل الى يعرب بن قحطان فجعل المرثية فقدم واخر
وجعله شعرا عربيا واما انه ملحون فمسلم وما قيل فيه لحن من جهة الاعراب والقافية
وذلك ان المليح ان رفع فخطأ لانه صفة الوجه المجرور وان خفض فاقواء وهو عيب
في القافية وان كثر وقول من قال الوجه مرفوع قل وبشاشة نصب على التمييز
بحذف التنوين اجراء للوصل مجرى الوقف منظور فيه قال ابو سعيد السيرافي حضرت
مجلس ابي بكر بن دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك فجلست فانشد احد الحاضرين بيتين
يعزيان لآدم وهو تغيرت البلاد الخ فقال ابن دريد هذا شعر قد قيل قديما وجاء
فيه الاقواء قال فقلت له ان له وجها يخرجه عن الاقواء بنصب بشاشة وحذف
التنوين منها لالتقاء الساكنين فيكون بهذا التقدير نكرة منتصبة على التمييز ثم يرفع
الوجه باسناد قل اليه فيصير اللفظ وقل بشاشة الوجه الصبيح قال فرفعني حتى اقعدني
بجانبه وقال صاحب الطبقات غير اني رايت ابا العلاء المعري في رسالته التي
سماها الغفران قد انكر على ابن دريد انشاد هذا الشعر على وجه الاقواء وذكر
ان الرواية الصحيحة • وغودر في الثرى الوجه الصبيح • قال ابو العلاء والوجه الذي
قاله ابو سعيد يجري اشد من الاقواء عشر مرات والحال في هذا انتهى كلامه •
الا ان دنياك مثل الوديعة • جميع امانيك فيها خديعة • فلا تغترر بالذي نلت منها
فما هي الا سراب بقيعة • السراب الذي تراه نصف النهار كانه ماء ذكره الجوهري و
قال الامام البيضاوي في تفسير سورة النور هو ما يرى في الفلاة من لمعان الشمس
عليها وقت الظهيرة فيظن انه ماء يسرب اي يجري وهو غير الآل على ما نص عليه
الجوهري حيث قال والآل الذي تراه في اول النهار واخره كانه يرفع الشخوص
وليس هو السراب ومن قال والآل ما يرى في طرفي النهار من السراب لقد اخطأ حيث

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/19
Tasnif No: 492.7-5

لم يفرق بينهما اخي ثقة لا يهلك ما الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله تراه اذا ما جئته
متهللا كانك تعطيه الذي انت سائله يريد انه جواد لا مسرف وعبر عن الاسراف
باهلاك المال ولما كان مظنة الاسراف حالة السكر وصحوه صاحي صح من على طبعه
الجود وخصه بالنفي وقوله اخي ثقة ظاهر في هذا المعنى وان خفي على من قال يريد ان
جوده ذاتي ليس مما يحدث بالسكر ثم لما كان الوصف بافراط التوقي عن الاسراف
المفهوم من ملازمة الثقة مظنة التفريط في حق الجود تدارك بقوله لكنه قد يهلك
المال اي مال ذلك الممدوح نائله يعني انه مع ما فيه من كمال الحزم وفرط الاحتياط
قد يفضي غلبة الجود على طبعه الى الاسراف فعلى هذا اللفظ قد على معناها الاصلي
غير مستعارة لضد ما كما زعمه صاحب الكشاف وتبعه الفاضل وشراح الكشاف تم

الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد في الكلمة لغتان بوزن نبقة ولبنة وهي لغة اهل الحجاز
وكلمة بوزن كسرة وسدرة وهي لغة بني تميم وتجمع على الكلمات وهو بناء قلة لا تجمع
على منهاج التثنية والكثرة وهذا النوع من الجمع اسم جنس وليس بتكسير الا ترى انك
تذكره فتقول هو الادم والافق ولو كان تكسيرا لكان مؤنثا كما تقول هي الثياب
والجفان كذا قال ابن يعيش وقال الجوهري الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير
والكلم لا يكون اقل من ثلث كلمات لانه جمع كلمة مثل نبقة ونبق ولهذا قال سيبويه
هذا باب علم الكلم من العربية ولم يقل الكلام لانه اراد نفس ثلثة اشياء الاسم و
الفعل والحرف فجاء بما لا يكون الا جمعا وترك ما يمكن ان يقع على الواحد والجماعة
وصرح عبد القاهر ايضا بان الكلم يجمع على الكلم والكلمات وبهذا التفصيل سقط ما
قيل ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ان الكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة
يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفردا لانه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى
المعنى وباعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ثم الكلم
غلب على الكثير لا تستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر
وتمرة مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فان منشأ الغفول عن ان الكلم اسم جنس

جنس حقيقة وجمع تكسير حكما حيث لا يطلق على اقل من ثلثة فمن قال انها جمع نظر الى
حقيقة قال انها اسم جنس وقد جمع بين النظرين من قال اعلم ان الكلمة مفرد الكلم
مثل تمرة وتمر فان قوله ان الكلمة مفرد الكلم ناظر الى جهة كونها اسم جنس ثم رجح جانب
الحقيقة وقال وليس الجمع من التاء ومن هذا النوع جمعا الذي التاء **واللفظ** في
الاصل مصدر لفظ ثم صار بمعنى الملفوظ لا بطريق التجوز كالضرب بمعنى المضروب في
قولهم الدينار ضرب الامير بل بطريق النقل العرفي فان اللفظ في معنى الملفوظ حقيقة
عرفية وهو المراد بهنا وهو صوت يعتمد على مخرج الحروف فالصوت الساذج لا يسمى
لفظا وان خرج من الفم اذ لم يعتمد على مخرج الحروف ولاختصاص اللفظ بما يخرج من
الفم لا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله رعاية للادب بناء على ان اللفظ في
الاصل اسقاط شيء من الفم **والوضع** على ما صرح به صاحب المفتاح تعيين اللفظ بازاء
معنى بنفسها قال وقولي بنفسها احتراز عن المجاز اذا عينته بازاء ما اردته بقرينة
فان ذلك التعيين لا يسمى وضعا وانما قال تعيين اللفظ بالنسبة لان المركبات لا
وضع لها في مذهبه واذا تحققت ان المعتبر في الوضع هو التعيين دون الاستعمال
فلا حاجة الى قيد اولا للاحتراز عن استعمال اللفظ بعد وضعه في المعنى الاول
ولا الى قيد مع قصد ان يصير متواطئا عليه بين قوم للاحتراز عن لفظ بدرت من
شخص لمعنى من غير قصد التعيين والتواطئ بها ولا للاحتراز عن تحريف العوام لعدم
قصد محرف الاول الى التعيين ومعنى اللفظ ما يعنى به اي يراد بمعنى الملفوظ قيل
مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن
حيث وضع له اسم يسمى الا ان المعنى قد يختص لنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمها
فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر يسمى الرجل ولا يقال انه معناه وارد بالمعنى المفرد
المفرد المعنى الذي لا يدل جزء لفظه على جزئه سواء كان لذلك المعنى جزء نحو معنى ضرب
الدال على المصدر والزمان اولا جزء له معنى ضرب فالمعنى المركب على هذا هو الذي
يدل جزء لفظه على جزئه نحو ضرب زيد وعبد الله اذا لم يكن علما واما مع العلمية فمعناه
مفرد وكذا اللفظ لان اللفظ المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وهو كذلك
فان قيل ان في قولك مسلمان ومسلمون وبصري وجميع الافعال المضارعة جزء

لفظ كل واحد منها يدل على جزء معناه اذ الواو تدل على الجمعية والالف على التثنية
والياء على النسبة وحروف المضارع على معنى في المضارع من الاستقبال والحكاية
وعلى حال الفاعل ايضا من التكلم والخطاب والتذكير وغير ذلك وكذا تا والتانيث في
نحو قائمة والتنوين ولام التعريف والف التانيث فيجب ان يكون لفظ كل واحد
منها مركبا وكذا المعنى فلا يكون كلمة بل كلمتين قلنا لا يخفى ما فيه من تكلف الارتكاب
لاحداث اصطلاح جديد على مصطلح القوم فان المفرد والمركب في اصطلاحهم من صفات
اللفظ ومثل هذا لا يجوز في الحدود لانها للتبيين فيجب ان يستعمل فيها ما هو المشهور
المتعارف فيما بينهم ولا ضرورة ههنا للارتكاب المذكور لان المتبادر من الوضع
الشخصي ولا تعدد في معنى مثل الفعل ضرب باعتبار هذا الوضع فان دلالته على الزمان
باعتبار الوضع النوعي الا انه لا يحتاج اليه الى قيد المفرد فلا حاجة للاحتراز عن المركب
المذكور والعدول عن الاصطلاح المشهور قوله لفظ كالجنس يشمل المحدود وغيره ولم
يقصد به الاحتراز عن الدوال الاربع الاشارة والكتابة والعقد والنصب لانها
تخرج بالوضع لما عرفت ان الوضع في اصطلاحهم مخصوص باللفظ الا انه لما ذكر اللفظ
مقدما حصل به الاحتراز عنها وقوله وضع احترز به عن لفظ غير موضوع لمعنى مهملا
كان او محرفا ويدخل في المهمل اح الدال على السعال ونحو ذلك ومن وهم انه مقابل
لزعم زعم ان الدلالة في المهمل عقلا وفي نحو اح طبعا فقد وهم مرتين وقوله لمعنى
من تتمة قوله وضع لما عرفت ان الوضع لا يكون الا لمعنى ومن وهم انه للاحتراز عن
بعض المهملات فقد وهم وقوله مفردا احترز به عن لفظ موضوع لمعنى مركب نحو
عبد الله علم وضرب زيد واللام في الكلمة للعهد والمعهود مصطلح النحاة فان الكلمة
تجيء على معنى آخر فلا بد من اعتبار العهد ومن وهم انه ليس للعهد فقد وهم ولا دلالة
فيه على الكثرة حتى ينافي دلالة التاء على تقدير كونها للوحدة وثمرة ان قيل لم لم يقل اللفظ
ليوافق الخبر المبتدأ في التانيث قلنا ان لفظا بمعنى وان كان بمعنى الصفة اي
الملفوظ على ما نبهت عليه فيما سبق الا ان اصله مصدر ويعتبر الاصل في مثل نحو امراة
صوم ورجلان صوم ورجال صوم فلا يؤنث ولا يثنى ولا يجمع ولا يجب توافق المبتدأ
والخبر في التانيث الا اذا كان الخبر صفة مشتقة غير ما يتحد فيه المذكر والمؤنث وغيره

غير سببية نحو هند حسنة او في حكمها كالمنسوب اما في الجوامد فيجوز نحو هذه الدار
مكان طيب وزيد نسمة عجيبة لا يقال ينبغي ان يقول لفظ ليحترز به عن الكلمات
والكلم لان الاحتراز عنهما قد حصل بقوله مفرد على ما عرفت على ان الاحتراز عما
ذكر لا يتم بتاء الوحدة لان مثل قولك بالا وقالوا لفظ واحدة كارمل وبرفع
وكذا كلما يتلفظ به مرة واحدة مع ان كل واحد من الاول ليس كلمتان بل الثاني

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة معمولة في نسبة الجمع اعلم ان
الجمع لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاجزاء او لا يكون له واحد من لفظه
كالركاب او يكون علما كالانماري او جاريا مجراه كالانصاري قال في الصحاح العرب
الجيل من الناس والنسبة اليهم عربي وهم اهل الامصار والاعراب منهم سكان البادية
خاصة والنسبة الى الاعراب اعرابي لانه لا واحد له وليس الاعراب جمعا للعرب انتهى كلامه
ومن لم يفرق بينه وبين الانصار كالامام المطرزي حيث قال في المغرب اذا نسب
الجمع رد الى واحده فقيل فرضي وصحفي ومسجدي للعالم بمسائل الفرائض وللذي يقرأه
من المصحف ولمن يلازم المساجد وانما يرده لان الغرض الدلالة على الجنس والواحد
يكفي في ذلك واما ما كان علما كانماري وكلابي ومعافري ومدائني فانه لا يرد
وكذا ما كان جاريا مجرى العلم كانصاري واعرابي لم يصب في ذلك قال الحريري في درة
الغواص في اوهام الخواص ويقولون لمن يقتبس بالمصحف صحفي مقايسة على قولهم
في النسبة الى الانصار انصاري والى الاعراب اعرابي والصواب عند النحويين البصريين
ان توقع النسبة الى واحدة الصحف وهي صحيفة ويقال صحفي كما يقال في النسبة الى حنيفة
حنفي لانهم لا يرون النسب الا الى واحد الجموع كما يقال في النسب الى الفرائض فرضي
والى المقاريض مقراضي اللهم الا ان يجعل الجمع اسما علما للمنسوب اليه فيوقع النسب
الى الصيغة كقولهم في النسبة الى قبيلة هوزان هوازني والى حي كلاب كلابي والى بني
انمار انماري والى بلدة مدائن مدائني واما قولهم في النسبة الى الانصار انصاري
فانه شذ عن اصله والشاذ لا يعتد به واما قولهم في النسبة الى الاعراب اعرابي فانهم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/20
Tasnif No. : 492.7-3

فعلوا ذلك لازالة اللبس ونفي الشبهة اذ لو قالوا فيه عربي لاشتبه بالمنسوب الى
العرب وبين المنسوبين فرق ظاهر لان العربي هو المنسوب الى العرب وان تكلم بلغة
العجم والاعرابي هو النازل بالبادية وان كان عجمي النسب الى هنا كلامه • وفي حصره
المستثنى نظر لما عرفت ان للنسبة للجمع الى الجمع وجوها اخر ثم ان ما في زعمه من ان [illegible]
نشأ عن اصله منشاه الغفول عن انهم ينسبون الى الجمع اذا كان جاريا مجرى العلم
وايضا قد عرفت ان شرط ادخال اداة النسبة الى الواحد في نسبة الجمع ان يكون
لذلك الجمع واحد من لفظه والاعراب ليس له واحد من لفظه فلا مجال فيه لان يدخل الاداة
في الواحد والاعتذار بما ذكره انما يمشي بعد الصحة والاحتمال • وهذا المعنى مما اخطا فيه
الجوهري • وان كان في مادة اخرى حيث قال واذا نسبت الى مدينة الرسول صلعم قلت
مدني والى مدينة منصور مديني والى مدائن كسرى مدائني للفرق بين النسب لئلا تختلط
انتهى كلامه • فانه قد اخطا في زعمه ان عدم ادخال اداة النسبة في واحد المدائن
لازالة الاشتباه ومنشاه الغفول عن ان يكون المدائن بحيث صار علما فاخذ
حكم المفرد ولم يبق له احتمال ادخال اداة النسبة في الواحدة • وانما قلنا ان الاعراب
ليس له واحد من لفظه لان العرب ليس بواحد • قال الشيخ ابن الحاجب لم يتحقق كون
الاعراب جمعا للعرب لانه لو كان جمعا للعرب لكان مدلوله في الجمعية كمدلوله في حال الافراد
وليس الامر كذلك فان العرب اسم لمن عدا العجم مطلقا سواء سكن في البادية
او المصر والاعراب اسم لمن يسكن منهم البادية خاصة وكيف يكون الجمع اخص من المفرد
كذا في شرح الوفوزني على اللباب • ولا يرد النقض على قوله لانه لو كان جمعا للعرب لكان
مدلوله في الجمعية كمدلوله في حال الافراد كالفضول فانها جمع الفضل • وقد اختلف مدلولها
قال المطرزي في المغرب الفضل الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه حتى قيل فضول
بلا فضل وسن بلا سن وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه
فضولي لان ذلك الاختلاف من جهة العرف العادي على ما صح عنه صاحب الكشف حيث
قال في شرح قول صاحب الكشاف وهذا فضول من القول هو جمع فضل غلب على ما لا
خير فيه عكس الواحد وهو الوصف الكائن الى هنا كلامه • اقول كلام ابن الحاجب فيما
الوضع الواحد ومن كلام صاحب المغرب ظهر وجه اخر للنسبة الى الجمع وهو ما اذا كان

كان للجمع معنى اخر غير معنى مفرده • قال الشريف الجرجاني في بحث التشبيه فيما علقه
على شرح التلخيص يقال سيف مشرفي ولا يقال مشارفي لان الجمع لا ينسب اليه اذا كان
على هذا الوزن لا يقال جعافري وفيه نظر لانه ان اريد انه لا ينسب اليه اذا كان على هذا
الوزن وان كان علما فلا صحة له لما عرفت انه لا ينسب اليه اذا كان علما كالهوازني
والمدائني وان اراد انه لا ينسب اليه اذا لم يكن علما فلا وجه لتخصيص الوزن المذكور
لان الحكم في وزن الانصار ايضا كذلك • م م م م م م م م م م

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه اعلم ان البعضية المعتبرة في من التبعيضية هي
البعضية في الاجزاء لا البعضية في الافراد على خلاف التنكير الذي يكون للتبعيض على
زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء وبه
يفارق التبعيضية من البيانية على ما صرح الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعرفها
اي تعرف من البيانية بان يكون قبل من او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن
تفسيرا له وتقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما تقول مثلا للرجس من الاوثان وعشرون من
الدراهم والضمير في قولك عز من قائل انه الفاعل بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق
على ما هو مذكور قبلها او بعدها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على
البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة اكثر من
عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مبينة
لصحة اطلاق المجرور على العشرين الى هنا كلامه • واما ان المعتبر في التنكير التبعيضي هو البعضية
في الافراد على خلاف ما هو في من التبعيضية فقد صرح به الفاضل الشريف في الحواشي التي
علقها على شرح التلخيص وبنى عليه الرد على الشارح في قوله وتقليل المدة في قوله سبحان الذي
اسرى بعبده ليلا ذكر ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة و
انه اسرى في بعض الليل حيث قال الدلالة على البعضية مذكورة في الكشاف واعترض عليه
بان البعضية المستفادة من التنكير هي البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء فكيف
يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء كان في بعض اجزاء الليلة فالصواب ان تنكيره للنوع

Murat Molla Hâlis Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/21
Tasnif No : 492, 7-5

توهم كون الاسراء في ليال او للافادة تعظيم وانما قلنا في زعمه لانه خالف فيه الشيخ
عبد القاهر فانه قال في دلائل الاعجاز ان التنكير في حيوة في قوله تع ولكم في القصاص
حيوة للدلالة على ان ثمة الحيوة بعض حيوة الموهوم لقبله والعلامة الزمخشري فانه
صرح في مواضع من الكشاف بانه قد يقصد بالتنكير الدلالة على البعضية في الاجزاء ومنها
ما ذكره في قوله تع سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ومنها ما ذكره في تلك السورة ايضا حيث
قال فان قلت بم تعرف الزبور تنكيرا في قوله ولقد كتبنا في الزبور قلت يجوز ان يكون
الزبور زبورا كالعباس وعباس والفضل وفضل وان يريد واتينا داود بعض الزبور
وهي الكتب وان يريد ما ذكر فيه رسول الله صلعم من الزبور فسمي ذلك زبورا لانه بعض الزبور
كما سمي بعض القران قرانا ومنها ما ذكره في سورة الحجرات وتنكير القوم والنساء يحتمل
معنيين ان يراد لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد افادة الشياع
وان يصير كل جماعة منهم منهية عن السخرية وخالف المعقول ايضا لان معنى التنكير في
الاول التقليل واستعاره في التبعيض باعتبار تضمنه التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار
باحد وجهي البعضية ثم اعلم ان البعضية التي يدل عليها من التبعيضية هي البعضية المجردة
المنافية للكلية لا البعضية التي تنتظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب
الكشاف في تفسير قوله تع ومما رزقناهم ينفقون وادخل من التبعيضية صيانة لهم
كفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه ولم ينكر عليه احد من الناظرين فيه وهو مبني ما ذكره
على ان مدلول من التبعيضية هو البعضية المجردة عن الكلية وايضا يرشدك اليه زيادة
من التبعيضية في قوله تع وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها على مطلق
البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية لضاع تلك الزيادة وفات الدلالة على ان المغفور
بالايمان بعض الذنوب لا كلها قال الامام البيضاوي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون
عن خالص حق الله تع فان المظالم لا تغفر بالايمان بل نقول لو كان مدلول من المذكورة
البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية المجتمعة معها لا يتحقق الفرق بينها وبين من البيانية
من جهة الحكم ولما تيسر تمشية الكلام بين الامام وصاحبيه فيما اذا قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت بناء على ان من للتبعيض عنده وللبيان عندهما قال في الهداية وان قال
لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا

لما عند ابي ح وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد
تستعمل للتمييز فتحمل على تمييز الجنس ولابي ح ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما في التعميم فيعمل بهما
انتهى ولا خفاء في ان بناء الجواب المذكور على كون من للتبعيض انما يصح اذا كان مدلولها
البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها وبانحا الصاحب التوضيح في تقرير الخلافية المذكورة
حيث استدل على اولوية التبعيض بتيقنه قائلا التبعيض متيقن لان من اذا كان
للتبعيض فظاهر واذا كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة ولم يدر ان
البعض المراد قطعا على تقدير البيان البعض العام لما في ضمن الكل لا البعض المجرد المراد
ههنا فالتعليل على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين التعليل والمعلل
فتأمل ولقد اصاب الفاضل التفتازاني حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلا على ان
البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من
ان يكون في ضمن الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق
بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا
لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب
الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافي الكلية ولم يصب الشريف
الفاضل في رده عليه قائلا وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث
قال ع ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران كلها
لان قول الرضي غير مرضي لما عرفت ان مدلول من البعضية المجردة في قوله تع يغفر لكم
من ذنوبكم ولدلالته على عدم غفران بعض الذنوب وتصريحه بعدم المنافاة بينهما لا يصح
الاحتجاج باتفاق السلف الثابت باظهارهم الاحتياج باحتياجهم الى التوفيق المذكور
ثم ان في تحريره قصورا فان عبارته ايضا في قوله ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة
لم يصب تحريرها وكان حق التعبير ان يقال وعلى تقدير ان يكون الخطاب الى امة واحدة
وكذا لم يصب صاحب المقاليد في رده ما نقله ابن الحاجب حيث قال وجه ان يحسن انه
قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة
يحمل على التبعيض فيلزم التناقض كذا قاله ابن الحاجب وهو غير سديد لان الموجبة الجزئية
من لوازم الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم والملزوم ولان مبناه ايضا الغفول

عن ان مدلول من التبعيضية هي البعضية المجردة عن الحالية المنافية لها لان الثاني ملحوظ
في ضمنها واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القران في مواضع منها
قوله تع في سورة ابراهيم عم يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تع في سورة
الاحقاف يا قومنا اجيبوا داعي الله وامنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تع
في سورة نوح عم يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون
يغفر لكم من ذنوبكم وما ورد في قوم نوح عم انما هذا واما ما ذكر في سورة الاحقاف
فقد ورد في الجن وما ذكر في سورة ابراهيم عم فقد ورد في قوم نوح عم وعاد
وثمود على ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا فقد عرفت ان
قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجمع لهذه الامة مما لا وجه له لان
مبناه على ان لا يكون خطاب البعض الا لقوم اخر والحجة لذلك المبني على ما وقفت عليه
والعجب ان الامام البيضاوي مع تصريحه في تفسير سورة ابراهيم عم وتفسير سورة الاحقاف
بان المظالم لا يجبها الاسلام والمغفور به انما هو ما بينه تع وبين عباده من الذنوب
ولذلك جي باداة التبعيض كيف قال في تفسير سورة نوح عم بعض ذنوبكم وهو ما
سبق فان الاسلام يجبه فلا يواخذكم به في الاخرة حيث اخذ بما يجبه الاسلام عاما لكل
الذنوب فاضطر في توجيه البعضية الى ان اعتبره بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام
وبعده من جنس الذنب وقيل جي بمن في خطاب الكفرة دون المومنين في جميع القران
تفرقة بين الخطابين وقال البيضاوي في تفسير سورة ابراهيم عم ولعل المعنى فيه
ان المغفرة حيث جاءت في خطاب الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت في خطاب
المومنين مشفوعة بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول الخروج عن المظالم
ولا يذهب عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجي الخطاب للكفرة على العموم وقد
جاء كذلك كما في قوله تع في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد
سلف وقال الكلبي كتب وحشي قاتل حمزة رض واصحابه انا ندمنا وقد سمعناك تقرا
والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب و
امن وعمل صالحا فبعث اليهم فقالوا انا نخاف ان لا نعمل صالحا وفي رواية فقال وحشي
هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون

دون ذلك لمن يشاء فقالوا انا نخاف ان لا نكون من اهل المشية فنزلت ان الله
يغفر الذنوب جميعا فاقبلوا مسلمين وقال الامام البيضاوي وتقييده بالتوبة خلاف
الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا الشرك قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به والتعليل بقوله
انه هو الغفور الرحيم على المبالغة

الحمد لله الذي تولى السرائر ووقف على الضماير والصلوة على محمد المبعوث من افضل
القبائل واكرم العشائر وعلى اله واصحابه خير ال واصحاب حيث الاقطاب ومركز
الدوائر وبعد فهذه رسالة رتبتها في دفع ما يتعلق بالضمائر من الاوهام الدائرة
على السنة خواص الانام كالامثال السائرة منها ما شاع فيما بينهم وانتشر واذكره
في ضمائر وتقرر من وجوب الاحتراز عن انتشار الضمائر المتسقة في الكلام وتفككها
لما فيه من الاخلال بحسن النظم وحسن الانتظام حتى ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة
انه يورث التنافر في النظم الذي هو ام الفصاحة وام البلاغة على ما افصح عنه في
كتابه المذكور حيث قال في تفسير قوله تع اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في
التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل ياخذه عدو لي وعدو له والضمائر كلها
راجعة الى موسى عم ورجع بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدي اليه من
تنافر النظم فان قلت المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى الى الساحل قلت ما
ضرك لو قلت المقذوف والملقى موسى عم في جوف التابوت حتى لا تفرق الضمائر
فيتنافر عليك النظم الذي هو ام اعجاز القران والقانون الذي وقع عليه التحدي
ومراعاته اهم ما يجب على المفسر الى هنا كلامه ولعمري انه من قبيل بعض الظن فان
تفكيك الضمائر بارجاع بعضها الى غير ما ارجع اليه البعض الاخر واقع في مواضع من
الكلام القديم ولو كان فيه نوع هجنة يخل بسلامة النظم لما وقع فيه لانه مصون
عن مثله باتفاق البلغاء واعتراف الخصماء منها قوله تع فمن بدله بعد ما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه فان الاول والثاني والرابع من الضمائر المذكورة
راجع الى الايصاء الواقع من المحتضر والثالث منها راجع الى التبديل او الى الايصاء
المبدل باعتبار وضعه وذلك الفاضل معترف بهذا حيث قال في تفسير تلك الاية فمن

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/22
Tasnif No: 892.7-08

ممن بدّل من غير الايصاء عن وجه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود
بعد ما سمعوه وتحققوه فانما اثمه على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المبدل او التبديل الا
على مبدليه دون غيرهم من الموصي والموصى له لانهما بريان من تحيفه وتجانفه بعد ما
وقف على التفكيك الواقع في القول المذكور وافصح عنه في تفسيره على اوضح وجه كيف
انكره وادعى انه هجنة مخل للفصاحة والحق ان التفكيك الذي يقع في الضماير ان ادى
الى الالتباس في الكلام والاشتباه في المرام يكون مخلا للفصاحة فلابد من
صون الكلام الفصيح عنه وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق الفهم باقتضاء سياق
الكلام ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضماير المنتشرة بسبب التفكيك
الواقع فيها كالذي وقع في اية الوصية فلا يكون فيه شيء من الاخلال للفصاحة
واعلم ان الانتشار اللازم في الاية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير الى
موسى وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من القبيل الاول ولذلك قال في
في تفسيره والاولى ان يجعل الضماير كلها لموسى م فانه لو كان فيه خلاف فى تلك مظنة
الاخلال بالفصاحة ومئنة الهجنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا ارجح لحاله
فكانه يضمن عبارة الاولى الاشارة الى رد ما ذكره صاحب الكشف بالعطف وجه
فان قلت اليس في التمسك في وجه الاولوية بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم موافقة له
قلت بلى فيه ايضا نوع دخل له ورد لما زعمه فكانه يريد بجعل ما ذكره وجها للاولوية ان
يقول لا اخلال في جعل بعض الضماير راجعا لموسى م وبعضها للتابوت باصل النظم
الذي هو امام الاعجاز نعم فيه اخلال بما يورث زيادة حسن فيه فغاية ما لزم منه نزول
الكلام عن درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحسن التدبر واعلم ان وهم الاخلال
بحسن النظم في التفكيك المفضي الى الانتشار بان يكون كل من الضماير راجعا الى غير ما
يرجع اليه التالي او يرجع ما في الوسط منها الى غير ما رجع اليه ما في الطرفين واما التفكيك
الذي لا يفضي اليه كما اذا رجع الاول او الاخر منها الى غير ما رجع اليه التالي فبمعزل عن
التوهم المذكور فاحفظ هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم ما ذكره الشريف
الفاضل من ان الضمير المجرور في قول صاحب التجريد وعلى اكرم اجابة لسيد الانبياء يؤدي
الى تفكيك الضماير لرجوع الضمير من السابقين اعني ضميري نعمائه وانبيائه الى واجب الوجود

الوجود الا انه امر ضروري هاهنا ولذلك ارتكبه المحشي فان ما في اول كلامه من فوائده
يؤدي وما في اخره من عبارة ارتكبه له لا التهما على ان فيه شيئا مما [illegible] ان
عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم في ترجيح رجوع الضمير في قول ابن الحاجب
ونحصره في المبادي والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد الى المختصر على رجوعه الى علم الاصول
بانه على الثاني يلزم محذور التفكيك لان الضماير السابقة التي اشتملها قوله ثم اختصرته على
وجه بديع وسبيل منيع لا يصده اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد الاريب عن تفهمه راد
والله اسال ان ينفع به كلها راجعة الى المختصر وهذا القول منه صريح في غفوله عن
الفرق المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم ان حق الضمير بعد المضاف والمضاف اليه
ان يرجع الى الاول دون الثاني والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا رجحان لاحدهما
على الاخر بحيث يكون له مزية من جهة العربية او الفصاحة على ما دل عليه رجوعه تارة الى
المضاف واخرى الى المضاف اليه في كلام الله وذلك انه تع قال في سورة السجدة وقيل لهم
ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فارجع الضمير في به الى المضاف وهو العذاب و
قال في سورة السبا ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون
فارجع الضمير الى المضاف اليه وهو النار والكلام واحد وهذا اكمل النصوص في التسوية من جهة
الفصاحة بين الارجاعين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الاخر بلا باعث
ومن هنا تبين عدم اصابة الذاهبين الى الفرق بينهما باثبات الاصالة لاحدهما
والرجحان منهم صدر الافاضل فانه قال في ضرام السقط شرح سقط الزند الضمير في لفظها
للمضاف اليه وهو الغمام مع ان من حق الضمير ان يصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر
دون المضاف اليه ونظيره قول ابي الطيب افاضل الناس اغراض لذا الزمن يخلو من
الهم اخلاهم من الفطن الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس انتهى
كلامه فان قيل لعله ذكر فيما اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى كل من المضاف والمضاف اليه
في قول ابي الطيب وما وقع في الاية ليس منه قلنا التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل
يابى هذا التخصيص مع اصلاح الضمير فيما قاله ثم ان من عرف الشبهة ينقطع بقوله تع كمثل الحمار
يحمل اسفارا فان الضمير في يحمل راجع الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف
هاهنا لطيفة ذكرها السفاقسي في شرح مغني اللبيب بهذه العبارة ومن ظرف الحكايات

مما يجب ان يحفظ

حكاية لطيفة

التي اذكر منها اني كنت يوما بمجلس شيخنا ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية في
رمضان في سنة ثنتين وتسعين وسبعمائة وانا اقرء عليه درسا من كتاب الحاجبي من
مختصره وكان شخص من الطلبة الموسومين بالتشدق والتكبر بما لم يعط حاضرا في المجلس في
موضع من كلام الشيخ عاد فيه ضمير على مضاف اليه فقال ذلك الشخص بجراءة النحويون يقولون
لا يعود الضمير على المضاف اليه فكيف اعاده نحوه فقال الشيخ على الفور من غير تلعثم قال
الله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا. ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى ثم قال
السفاقسي ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد
ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى وقد تخفى
ما في هذا التوجيه والتخصيص من الخلل فتأمل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام الاشتباه
بان يكون الكلام محتملا لمعنيين على اعتباري رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه لا يجوز
ارجاعه الى المضاف اليه لان المتبادر الى الفهم رجوعه الى المضاف لاصالته في الكلام فيقع
الغلط بحمله على خلاف المراد لكان له وجه. ومن الاوهام السابقة الى بعض الافهام
قبح الاختلاف في الضميرين تذكيرا وتأنيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال الصدر الافاضل في ضرام
السقط وانما انث ابو العلاء اللجين على قصد الفضة مع ان تذكير الضمير فيه لا يكسر البيت
ليوافق فيه الضمير الضمير في تميزت من حيث التأنيث او هذه الرواية اصح الروايتين
ومن القبيح ان يختلف صورتا الضميرين الراجعين الى شيء واحد وقال السيد الفاضل في
الحاشية على شرح قول صاحب المفتاح ثم ان المجاز اخو الاستعارة من حيث انها من
فروع التشبيه لا يتحقق الا بها انث اولا الضمير الراجع الى المجاز حيث قال انها كان
تأنيثه ايضا لا يتحقق ويستدعي وقد وقع في النسخ تذكير هذين الضميرين نظرا الى ظاهر
لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام اذ لا شبهة في صحته بل في حسنه وفصاحته كيف
لا وهو من طرق التفنن على ما حققناه في رسالتنا المرتبة في تحقيق وجوه الاتساع
في الكلام. واما الدليل القاطع على عدم قبحه ووقوعه في كلام الله تع في غير موضع فقوله تع
فمالئون منها البطون فشاربون عليه الضمير في منها وعليه للشجر انث اولا على المعنى و
ذكر ثانيا على اللفظ ومنها قوله تع ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل
هي فتنة. ذكر الضمير الراجع الى النعمة اولا حملا على المعنى فان معنى قوله تع نعمة منا

شيئا من النعمة وانث اخرا حملا على اللفظ وان الخبر لما كان مؤنثا اعني فتنة ساغ تأنيث
المبتداء لاجله لانه في معناه. ومن الوجه الاخير تبين ان اعتباري التذكير والتأنيث
كلاهما يجوز ان يكون من جهة المعنى ومن هذا القبيل ما في قوله تع وان يكن ميتة فهم فيه
شركاء. انث الضمير في يكن على قراءة ابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر لانه راجع الى ما
في قوله تع وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وهو
في معنى الاجنة ثم ذكر في فيه لان المراد ما يعم المذكر والانثى فغلب الذكر في قوله تع خالصة
لذكورنا ومحرم على ازواجنا اعتبارا للتذكير والتأنيث في وصف موصوف واحد
الا انهما في الاسم الظاهر دون الضمير وليت شعري ما بال القائلين بالقبح في ذلك افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها. واعلم ان اعتبار المعنى في تذكير الضمير وتأنيثه
شايع ذايع بل في التذكير والتأنيث مطلقا قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي
قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها فقلت
اتقول جاءته كتابي فقال اليس بصحيفة فقلت ما اللغوب فقال الاحمق ولقد احسن من
قال امر التذكير والتأنيث سهل. ومن قبيل التذكير باعتبار المعنى بعد التأنيث باعتبار
اللفظ ما في قوله تع وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد. انث الفعل على اعتبار لفظ
الجنة وذكر في الحال على اعتبار معناها وهو البستان ومن ارتكب الى التقدير
فقال اي شيئا غير بعيد فكانه ذهل عن اعتبار المعنى والا فهو معترف بان لا يصار الى
التقدير الا عند قيام الضرورة وهي مندفعة هنا باعتبار لطيف فن من البلاغة وجهتا
اللفظ قد تعتبران في افراد الضمير وجمعه كما في قوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين. افرد الضمير الراجع الى من في من يقول ثم جمع في ما
هم على اعتبار لفظه اولا ومعناه اخرا ومنها اي من الاوهام الشايعة ذكر ما زعم جمهور
النحويين ان الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى غير جائز وقولهم لفظا ومعنى متعلق بقبل الذكر
وقد فصح عن ذلك قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تع واذ ابتلى ابراهيم ربه فان
قلت الفاعل في القراءة المشهورة يلي الفعل في التقدير فتعلق الضمير به اضمار
قبل الذكر قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلى ربه ابراهيم واما ابتلى ابراهيم ربه او ابتلى
ربه ابراهيم فليس واحد منهما باضمار قبل الذكر اما الاول فقد ذكر فيه صاحب الضمير قبل الضمير

وكذا ظاهرا وأما الثاني فابراهيم فيه مقدم في المعنى وليس كذلك ابتلى ربه ابراهيم فان الضمير
قد تقدم لفظا ومعنى فلا سبيل الى صحته انتهى كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما في
قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فان المصدر الذي يرجع اليه وهو العدل مذكور حكما
بذكر فعله اعنى اعدلوا وانما قلنا انه وهم لان وقوع الاضمار قبل الذكر على الشرط المذكور
في كلام البديع على ما ستقف عليه دليل قاطع على جوازه والتحقيق ان الاضمار قد يكون
على مقتضى الظاهر وقد يكون على خلافه فان كان على مقتضى الظاهر شرط ان يكون المضمر حاضرا
في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام او مساقه عليه او قيام قرينة في المقام لارادة
او يكون حقا ان يحضر لما ذكر وان يحضر المقصود من جانب السامع وان كان على خلاف
مقتضى الظاهر فشرطه ان يكون هناك نكتة تدعو الى تنزيله منزلة الاول وتلك النكتة قد يكون
تفخيم شان المضمر كما في قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك البارز الاول
لجبريل عم والثاني للقران واضماره غير مذكور يدل على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته
لم يحتج الى سبق ذكره كذا قال العلامة الزمخشري وقال الامام البيضاوي في تفسير الاية المذكورة
وقال في تفسير قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر الضمير للقران فخمه بالاضمار من غير ذكره
شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح وقد سبقهما الى التحرج على تلك النكتة ولكن في غير هذا الموضع
الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز عند تفصيل ما في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي من وجوه البلاغة ثم
اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان انتهى وقد يكون
التنبيه على ان الضمير علم مما يخبر به شهرته فيه بحيث لا احتياج عند الاخبار عنه بذلك الوصف
الى ذكره بخصوصه كما في قوله تعالى فانهم يكيدون كيدا واكيد كيدا فان الضمير عائد الى اهل
مكة ولم يسبق لهم ذكر اصلا الا انهم لما كانوا مشهورين بالمكائدة عم وبلغوا في الشهرة بذلك
الوصف الى درجة لم يبق حاجة الى ذكر خصوصهم عند الاخبار عنهم به اضمروا قبل الذكر تنبيها
على شانهم هذا ومن هذا القبيل الاضمار الواقع في قول الحماسي ممن حملن به وهن
عواقد حبك النطاق فشب غير مهبل قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا اضمار
قبل الذكر لان الضمير في حملن للنساء ولم يجر لهن ذكر ولكن لما كان النساء مفهوما جاز اضمارهن
اراد بكونه مفهوما انه بحيث يفهم بادنى التفات لا ان المعنى عليه ولذلك كان الاضمار المذكور

المذكور على مقتضى الظاهر والاضمار الواقع في قوله تعالى عبس وتولى فان الضمير في الفعلين
المذكورين له عم ولم يسبق له ذكر لكنه مفهوم بقرينة الحال وسياق المقال والاضمار
الواقع في قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة فان كل احد يعلم
ان ما عليه جميع الدواب هو الارض لا غير ومن قال وانما اظهرها من غير ذكر لدلالة الناس
او الدابة عليها فقد استغنى بالمصباح عند طلوع الصباح واما قوله تعالى ولو يؤاخذ
الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة فليس من باب الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر
الارض قبيله في قوله تعالى وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات والارض انه كان عليما قديرا
ومن وهم انه منه فقد وهم وكذا قوله ولابويه لكل واحد منهما السدس ليس منه كما توهم
لان سياقه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ومعنى ما ترك ما ترك المتوفى منكم
فان الضمير المستتر فيه والضمير البارز في ابويه كلاهما عايدان على المتوفى من جماعة المخاطبين بكم
في قوله يوصيكم فالحاجة الى الاستعانة بدلالة الحال وسياق المقال في اعتبار وصف
التوفي فيمن عاد اليه الضمير من جماعة المذكورين واعلم انه كما يكون الاضمار على خلاف مقتضى
الظاهر على ما وقفت عليه مما سبق كذلك يكون الاظهار على خلاف مقتضى الظاهر كما اذا اظهر
المقام مقام الاضمار وذلك عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا او في شرف الحضور في
ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا ومعنى او في حكم المذكور لا لاخر خطابه كما في الاضمار
قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل لقيام قرينة حالية او مقالية وثانيهما ان القصد
الاشارة اليه من حيث انه حاضر فيه فاذا لم يقصد الاشارة اليه من هذه الحيثية لكون حقه
الاظهار كما في قولك ان جاءك زيد فقد جاءك كامل كان مخل والاضمار في مقام الاظهار
لاشتماله على النكات اللطيفة كثير الوقوع في كلام البديع ومن المواضع التي اظهر في مقام
الاضمار قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فان الله
عدو للكافرين كان مقتضى الظاهر ان يقال فانه عدو لهم وانما عدل عنه الى
الظاهر للدلالة على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر وتغليظ
فيه الاهتمام وان تعلق بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به معنى ثم احتيج الى التعبير عن
معنى اخر لذلك اللفظ فهنا طريقان احدهما ان يعاد ذكر ذلك اللفظ معرفا ويراد به ذلك المعنى

الاخر والثاني ان نذكر ضميرا راجعا الى كلاهما على خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر من
اعادة اللفظ معرفا ان يراد به المعنى الذي اريد عند ذكره اولا ولذلك قال ابن عباس وابن
مسعود رض لن يغلب عسر يسرين حملا للعسر الثاني في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
على الاول وقال صاحب الكشاف ان هذا العمل يحمل على الظاهر واما الثاني فلان الظاهر من
رجوع الضمير الى لفظ مذكور هو ان يرجع اليه باعتبار المعنى الذي اريد منه عند ذكره وانما
قلنا معرفا لان الظاهر على تقدير اعادته منكرا ان يكون المراد منه غير الاول وكذلك
حمل اليسر الثاني على غير الاول قال الفاضل التفتازاني في التلويح وتفصيل ذلك ان المذكور
اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو
التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا على المعهود
الذي هو الاصل في اللام والاضافة ثم قال واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة معرفة
مع المغايرة وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة واورد لهذه الصور كلها امثلة
واذا تحققت هذا التفصيل فقد وقفت على ما في كلام الامام المرزوقي حيث قال في قول
الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا انما نكر قوما لان فائدته مثل فائدة المعارف الا ترى انه لا فصل بين ان
تقول عفوت عن زيد فلعل الايام تورد رجلا مثل الذي كان وبين ان تقول فلعل الايام
تورد الرجل مثل الذي كان لم يصب فيه واحد من معاني التعليل والتنوير واعلم انه
قد يعاد اللفظ معرفا ويراد به نفسه لا معناه وهذا ايضا على خلاف الظاهر ومقتضى الظاهر
عند ذلك ان يراد عبارة اللفظ فصاحب التوضيح حيث قال فيه فالامر قول القائل لغيره
افعل والنهي استعلاء وافعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا عدل عن مقتضى الظاهر
في اعادة لفظ الامر معرفا مريدا به نفسه بعدما اراد به معناه فان مقتضى الظاهر ان يقال
ولفظ الامر حقيقة وقال صاحب التلويح في توجيه اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه
اراد الاسم دون المسمى ولم يرد ان تعليل التنافي احد جزئي المعلل وهو العدول عن الكناية
دون جزئيه الاخر وهو اعادة صريح اللفظ معرفا فان اعادته معرفا ظاهر في خلاف

خلاف المراد ثم ان قوله دون الكناية لا يخلو عن قصور اذ لا اعادة على تقدير الكناية
ومن الناظرين في كلامه من قال اعترض عليه بانه يخالف لما مر في فصل الفاظ العموم من
انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول واجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع
المضمر وما ذكره الشارح نكتة له وانما تلك القاعدة التي مر ذكرها فليست بكلية ولا يخفى ما في
الجواب المذكور من وجوه الخطاء الاول ان ما ذكر ليس من وضع الظاهر لان شرطه ان
يكون المراد من الاسم الظاهر ما هو المذكور اولا وقد فقد الشرط فيه والثاني انه انما يجيء
خلاف مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر مقام المضمر ان يكون المضمر
في ذلك المقام على مقتضى الظاهر اذ بدونه لا يكون المقام مقامه وهذا ظاهر والثالث
ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة للوضع المذكور على ما نبهت عليه فيما تقدم ولما اشتمل
سياق الكلام بحكم اقتضاء المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض لبيانه فلنختم الرسالة به
اعلم ان الاستخدام رجحاني ان يراد باللفظ معنى ثم يراد بضميره معنى اخر سواء كان
المعنيان حقيقيين او مجازيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا وهذا اولى مما
قيل هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الاخر لان الظاهر من قوله معنيان
كونهما حقيقيين وذلك غير لازم فيه ومثاله المشهور قوله اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا قالوا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه
النبت وعندي انه من باب الكناية لا من باب الاستخدام اراد بالسماء الغيث مجازا
وبنزول الغيث بالارض نبات العشب كناية والضمير راجع الى ما في الكناية من الكلام
وايضا يلزم الاستخدام ان لو رجع الضمير الى السماء باعتبار معنى اخر لها وعلى ما ذكرو
انما رجع الى معنى اخر هو لازم معناها المجازي لا معناها الحقيقي ثم انهم زعموا ان للاستخدام
طريقة اخرى وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالاخر معنى اخر وليس الامر كما زعموا
لجواز ارادة المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ صالح على ذلك المعنيين لا
يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادتهما من الضمير
بواسطة رجوعهما الى اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من شانه ان يرجع الى المعنى
المجرد المفهوم من سياق الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله فسقى الغضا والساكنيه
وان هم شبوه بين جوانحي وضلوعي ومبناه على ان يرجع الضمير في شبوه الى

الاستخدام

وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة منه

Murat Molla Ktp.
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1495/25
Tasnif No: 892.7-08

الفضا ومرادا بنار الهوى على اعتبار تشبيهها بنار الغضا ولا يخفى ما فيه من تكلف بارد وتعسف شارد فالصواب ارجاعه الى نار الهوى المتعلق بساكني الغضا التي تفهم من سياق الكلام ويقتضيها المقام والله

اعلم واحكم تم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة معمولة في التضمين فيقول ان في لسان العرب تضمينات نبهوا عليها اصحاب الادب ومن جملتها انهم ينقصون عن معنى اللفظ بتجريد عن بعض مفهوم الوضع ويزيدون عليه بتضمينه معنى اخر لا على وجه كون اللفظ مستعملا في مجموع الزائد والمزيد عليه اما الاول فكالهمزة في ام في قوله تعالى أانذرتهم ام لم تنذرهم فانهما مجردان بمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء في قولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة بمعنى ان هذا جرى على صورة الاستفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء وهذا النوع من التوسع يكون في الافعال ايضا كما في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه فان الفعل ههنا اعني تسمع منزل منزلة المصدر وهذا التنزيل غير التاويل بتقديران يرشدك اليه تفصيل الامام البيضاوي الفرق بينهما حيث قال في تفسير قوله تعالى ومن اياته يريكم البرق مقدر بان والفعل او ينزل منزلة المصدر كقولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه ومن غفل عن وجه التنزيل حصر طريق الحصر في مثل القول المذكور في التاويل ولغفوله عنه قال بعض المحققين في شرح قوله ولم يلبس النساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن او دبرن او دبر من دبرن او جر ولاء معتقهن او معتق معتقهن وقوله ام او محتاج الى ان يقدر معه ان حتى يصير مأولا بالمصدر ثم ان التوسع المذكور اذا كان في الافعال يعبرون عنه بالميل الى جانب المعنى قال العلامة الزمخشري في الكشاف وقد وجدنا العرب يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلا بينا من ذلك قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل قال المعرب وتشرب منصوب بان المقدرة تقديره وان

ان تشرب اللبن مع الفعل في تاويل الاسم وانما قال مع المعاني دون الى المعاني تنبيها على انهم يتبعون بان ميلهم ودورانهم كون الدوران لا انه ميل بحيث لا يصح ان يقصد معه تبعا اغناه من اعتبار التضمين وستقف على تفصيل هذا المعنى عن قريب باذن الله تعالى ولدقة هذا الوجه ذهب عنه الفاضل التفتازاني وزعم ان فيه التضمين واما الثاني فكثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو اجتمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فالتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى لفظ اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى كانك قلت انهي حمده اليك وانما اطلقنا اللفظ لتنظيم فان في التضمين لا اختصاص له بالفعل فصح عن ذلك صاحب الكشاف في سورة الزخرف حيث قال في تفسير قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وضمن اسمه تعالى معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب على تضمين معنى الجواد الذي اشتهر به كانك قلت هو جواد في طي جواد في تغلب ولغفوله عن هذا قال الفاضل التفتازاني وحقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه وتبعه الفاضل الشريف حيث قال والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي الى اخر ما ذكره سابقا وقد سبقهما الى الوهم المذكور صاحب الكشف حيث قال والقاعدة في التضمين ان يراد الفعلان معا قصدا او تبعا الا ان احدهما مذكور يذكر صلته لان ذكر الفعل غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى المتعدي ويكون تعديته قرينة للتضمين قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاستبقوا الصراط لا يخلو من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل والاصل فاستبقوا الى الصراط او يضمن معنى ابتدروا والصوا ان يقال والاخر مذكور بذكر متعلقه ثم ان الصلة على تقدير كونها مذكورة لا تجب ان يكون للمضمن الملحوظ تبعا بل قد يكون للمضمن المذكور لفظا كما في قوله تعالى واذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا قال الامام البيضاوي بعدما فسر الانتباذ بالاعتزال فكانت الصلة تتعلق به و مكانا ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة معنى اتت ومن ههنا انكشف وجه خلل اخر في كلام صاحب الكشف ثم ان التضمين كما يتحقق بزيادة المعنى بنفسه على معنى

بواسطة حرف الجر على ما مر تقديره كذلك يتحقق بزيادة المعنى المتعدى بواسطة حرف الجر على معنى المتعدى بنفسه كما في قوله تع يؤمنون بالغيب قال صاحب الكشاف ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته امنه التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فتضمنه معنى اقر واعترف وبالجملة لابد في التضمين من ارادة معنيين من لفظ واحد على وجه يكون كل واحد منها بعض المراد وبه يفارق الكناية فان احد المعنيين فيها تمام المراد والاخر وسيلة لا يكون مقصودا اصالة وبما قررناه اندفع ما قيل الفعل المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل الاخر فلا دلالة على المعنى الحقيقي وان كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال في الجمع بين المعنيين في صورة التغليب لان كلا من المعنيين ههنا مراد بخصوصه بخلاف صورة التغليب فان المراد ثمة مجموع المعنيين وكل منهما لم يلاحظ الوصف بواحد منهما بخصوصه واجيب عنه بانه في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الاخر بمعونة القرينة اللفظية ثم قال ذلك القائل ولابد من اعتبار الحال والا لكان مجازا محضا ولم يدر انه اي على تقدير ما ذكره من اعتبار الحال المقدر يرجع التضمين الى الاضمار ويسقط عن درجة الاستقلال في الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاعتبار ومنهم من استشكل السؤال المذكور ولم يرتض الجواب المزبور فقال والاولى ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بمعناها الحقيقي معنى اخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف ولا يذهب عليك ان القيد الذي ذكره بقوله يتبعه في الارادة يخرج المعنى الاخر عن حد الاصالة في القصد والامر في التضمين ليس كذلك فان الاهتمام الى المعنى الاخر فيه لا يكون ادنى من الاهتمام الى المعنى بل قد يفيد الغاية اليه اوفر والقصد اليه اتم واكمل ثم لم يصب في اعتبار استعمال اللفظ في معناه الاصلي وكون ذلك المعنى مقصودا اصالة فانه غير لازم في التضمين على ما وقفت عليه فيما سبق وبعد هذا كله فما في بعد قصد المعنى المذكور من اسم التضمين فدعوى وضوحه بلا تكلف تعسف ظاهر

والصواب ان يقال اللفظ مستعمل في معنييه هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته ... منه

ظاهر ثم ان التضمين على المعنى الذي قررناه لا اشتباه في تباينه وبين المجاز لا لانه مشروط بتعذر المعنى الحقيقي وهو غير متعذر فيه ثم لا يلزم اندراجه تحت مطلق المجاز المقابل للحقيقة ولا بأس فان قلت فلا يلزم ح ان يكون التضمين كالكناية والمجاز المرسل ركنا مستقلا من اركان البيان ولم يقل به احد من ارباب هذه الصناعة قلت نعم الا ان الحق احق ان يتبع ودائرة البيان قابل لان تتسع وليس العلم واخراج مسائله من القوة الى الفعل مخصوصا بهم موقوفا على الاوائل ونعم القول قول ابي الطيب كم ترك الاول للاخر ولقد انصف من قال في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ثم ان طريقة التضمين على الوجه الذي قررنا مندوحة عن تكلف الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي على الوجه الذي وقع فيه المشاجرة بين الحنفية والشافعية عند اقتضاء المقام اياه ثم مع عدم الحاجة الى المصير الى عموم المجاز لفقد شرطه وهو تعذر المعنى الحقيقي ومن توسعاتهم ايضا اجراء كل من المتعدي وغير المتعدي مجرى الاخر وهو غير منتقل من صيغته الى صيغة مقابله بتغيير في معناه بالزيادة والنقصان وانما قلنا اجراء غير المتعدي مجرى اللازم ليتناول القسم كما في اسد على الحرف ليتفق عليه ان شاء الله واما اجراء المتعدي مجرى غير المتعدي فلوجوه منها كونه نقيضا لغير المتعدي كان من دأبهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في سورة التوبة تعدى فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بانه الذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء وقد شبه بهذا ما اذا كان للمفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي لما اسند اليه او نفيه عنه من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون وقال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من قبيل المتروك المطروح الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا ومنها ما صدر عنه كما في قوله تع والقي السحرة ساجدين قال صاحب الكشاف وانما عبروا عن الخرور بالالقاء لانه ذكر مع الالقاءات فسلك به طريق المشاكلة وفيه مع مراعاة المشاكلة انهم حين راوا ما راوا لم يتمالكوا ان رموا بانفسهم الى الارض ساجدين كانهم اخذوا فطرحوا طرحا فان قلت هو فاعل الالقاء

لو صرح به قلت هو الله عز وجل بما هو لهم منح التوفيق او ايمانهم لما غابوا
من المعجزات الباهرة وذلك ان لا يقدر وبما قدمناه من التفصيل تبين ان من فهم
بيان التنزيل في الصورة الاولى فقد قصر واما اجراء غير المتعدي مجرى المتعدي بطريق
منها طريقة الحذف والايصال فهذا لشيوعه وظهوره غني عن المثال انما الحاجة
فيه الى بيان الضابط قال الرضي الدين الاسترابادي ان حذف حرف الجر في اللازم
صار قياسا في البابين اعني بابي المفعول له والمفعول فيه كما كان حذف الجر قياسا
مع ان وان وليس بقياس في غير المواضع الثلثة فلا تقول في مررت بزيد وقمت
الى عمرو مررت زيدا وقمت عمرا وانما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له
بالضوابط المعينة لكل منها القوة دلالتها على الحرفين المقدرين وقال ابن
هشام في مغني اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان واهمل النحويون
هنا ذكر كي مع تجويزهم في نحو جئت كي تكرمني ان يكون كي مصدرية واللام مقدرة
والمعنى لان تكرمني واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها ولا تحذف
كي مع اللام العلة لانها لا يدخل عليها جار غيرها بخلاف اختيها ولا يخفى ما بين كلامي
هذين الشيخين من التدافع وكل منهما ينتقض بالاخر اما انتقاض الاول فهو قوله
وليس بقياس في غير المواضع الثلثة فانه منتقض بما ذكره الاول من انه قياس ايضا
مع كي واما انتقاض الثاني فهو قوله ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان
فانه منتقض بما ذكره الاول من انه قياس في البابين المذكورين ثم انه بالتعلق بكلام
الشيخين المذكورين ظهر ان لا مساغ لان يكون غشاوة في قوله تع وعلى ابصارهم
غشاوة على الحذف والايصال ويكون المعنى وختم على ابصارهم بغشاوة وجه
ان تجويز القاضي البيضاوي ذلك الاعراب خارج عن قواعده واتضح انه لا صحة لان يقال
ان الحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل على انه قد استدل صاحب الكشاف على ان
مد في قوله تع ويمدهم في طغيانهم من المدد دون المد بمعنى الامهال بان الذي بمعنى
الامهال انما هو مد مع اللام كاملى له وقال الفاضل التفتازاني المد في العمر يتعدى
بنفسه فلا يقال مد له بل اللام مثل مد له والحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل وقد
عرفت ان حذف الجر في بابي المفعول له والمفعول فيه قياسي والمد بمعنى الامهال متعدي

يعني قال الجوهري ومد الله في عمره ومد في غيه اي امهله فطول له فقول صاحب
الكشاف انما هو مد مع اللام وقول الفاضل التفتازاني بل باللام ليس كذلك ومنها اعتبار
ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا للتعدية من غير
ان ينقل اللازم من معنى المبالغة ومن غير ان ينقل عن صيغته الى صيغة المتعدي وتغير
معناه وهذا مما وقع فيه النظر العلامة الزمخشري حيث قال في سورة الفرقان طهورا
بليغا وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا
لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده قوله تع وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم
به والا فليس فعول من التفعيل في شيء وبه قال صاحب الكشف قوله ان كان شرحا
اي فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم يكن قابلة للزيادة لا بحسب شيء واحد رجع المبالغة
فيه الى انضمام التطهير اليها لان اللازم صار متعديا ومنها طريقة التضمين قال صاحب
الكشاف من شانهم انهم يضمنون الفعل فعلا اخر بمعنى فعل اخر ويجرونه مجراه ويستعملونه
استعماله وقد عرفت مما حققنا من معنى التضمين انه لا يوجب انتقال اللفظ الذي اعتبر
فيه التضمين عن صيغته الى صيغة اخرى ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاشتهار
بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة قال الفاضل الحفيد
في حاشية المطول استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ
مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة والفرق
بين هذا الوجه ووجه التضمين ان في التضمين لا بد وان يكون المعنى المقصود من
اللفظ تبعا مقصودا في المقام اصالة وبه يفارق التضمين الكناية وفي هذا الوجه
لا يكون المعنى الملحوظ تبعا مقصودا في المقام اصالة كيف والمقام مقام التشبيه بالاسد
مثلا على وجه المبالغة وذلك يغني عن القصد الى وصف الجراءة والصولة مرة اخرى
فان ذلك القصد يورث النقص في المبالغة المذكورة كما لا يخفى على من له ذوق سليم
ومنها الحمل على النقيض او على النظير فان حمل النقيض على النقيض وحمل النظير على النظير
شايع في كلامهم قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة يوسف والسبع وعجاف
جمع عجفاء وافعل وفعلاء لا يجمعان على فعال حملا على سمان لانه نقيضه ومن
دابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض وقد مر مثال حمل النقيض على النقيض من هذا الباب

في باب الاجراء فان كان على عكس ما نحن فيه فانه اذا جاز احدهما يجوز الاخر ايضا
لعدم الفرق المؤثر بينهما فان قلت اليست التعدية من خواص اللفظ فلا يؤثر
فيها التصرف في جانب المعنى بالتبدل والتغير بالزيادة والنقصان قلت ذلك وهم
سبق الى فهم من لا حسن الظن بشانه حيث قال ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت
فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا
قائم واحد الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما نصبهما علم لا لفرق بينهما بل
هو موكول الى اختيار العرب فانهم يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون
الاخر وانما قلنا انه وهم لانه قد شهد على بطلانه ما ذكرنا لانه قاطع على تاثير المعنى في حكم
التعدية وهو انه يختلف بحسب المعنى واللفظ واحد كما في الصيغ المشتركة بين معنيين
احدهما لازم والاخر متعد كاضاء واظلم قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى كلما اضاء
لهم مشوا فيه واذا اظلم الاية من سورة البقرة اظلم واضاء يكون لازما و
متعديا كنسل وانسل فان كلا منهما يتعدى ولا يتعدى ذكره الجوهري تم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق التوسعات
في كلام العرب اعلم ان التوسع شايع في لغة العرب وهو على انحاء منها اجراء
الاسم مجرى الصفة قال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح الزند ديوان ابي العلاء
المعري فخذ معازة الى الماء اي تعطشه فاجرى الاسم مجرى الصفة ونظيره انا من حمرا
الامر فالج ابن خلاوة وهو اسم رجل بري من الجناية فاجرى مجرى الصفة وهو البري
وقال في موضع اخر منه قوله والطير اغربة عليه اي باكية عليه بكاء الغربان وهذا
من قبيل اجراء الاسم مجرى الصفة انتهى كلامه ومن هذا الباب اسد علي وفي الحروب
نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر اي مجتري صائل علي وفي الحروب جبان هارب
هذا على راي ابن مالك والسيرافي قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع
فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه ماول بما فيه معنى الفعل
ولو اسند الى الظاهر رفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر وليل يقول

يقول الناس من ظلمائه سواء صحيحات العيون وعورها كان لنا منه بيوتا حصينة
مسوحا اعاليها وساجا كسورها فرفع الاعالي والكسور بمسوح وساج لاقامتها
مقام مسود وقال السيرافي ذهب بمسوح الى مسود وساج الى كثيف واختاره
الفاضل التفتازاني على ما صرح به في الحواشي التي علقها على الكشاف ويحتمل ان يكون القول
المذكور من النحو الاخر للتوسع وهو التضمين قال صاحب الكشاف في قوله تعالى وهو الذي في
السماء اله وفي الارض اله ضمن اسمه تعالى معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء
وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب على تضمين معنى الجواد الذي شهر به
كانك قلت هو جواد في طي جواد في تغلب قال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى
وهو الله في السموات لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظ الله لكونه اسما لا
صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضمنه اسم الله كما في قولك هو حاتم في طي
على تضمين معنى الجواد انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان القول بنحو التضمين في الابيات
المذكورة بعبارة قول الحجة في البيت المار ذكره ودلالته ويحتمل ان يكون القول
المذكور من النحو الاخر للتوسع وهو يمكن حمل الكلمات السابقة في التوسع على هذا الا
في تعلق الجار باسم جامد باشتهار مسماه بوصف صالح لذلك التعلق واختاره
الفاضل الشريف على ما صرح به في تصانيفه في شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به في
مثل قوله اسد علي وفي الحروب نعامة فقليل لان اسم الحيوان خرج عن معناه الحقيقي
فاستعمل في معنى جري او جبان على ما توهم لانه لو قطع عن معناه الحقيقي على
سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة وهذا المقدار كاف لا اعمال في المجاز
اذا قلت رايت زيدا اسدا ابوه جاز وكان ابوه مرفوعا بمعنى التشبيه اي مشبها
بالاسد ابوه الى هنا كلامه وهذا من جملة الوجوه المحتملة في تصحيح القول المذكور فعليك
الاختيار ثم الاختيار وليس قصدنا ههنا الا النقل فقد فرغنا منه
في بعض تعليقاتنا وكان صاحب المفتاح غافلا عن النحو الاول من الانحاء المذكورة
للتوسعات حيث قال انما عد نحو زيد اسد وقرينة المحذوف المبتدا تشبيها الا انك حين
اوقعت اسدا وهو مفرد فيه غير جملة خبرا لزيد استدعى ان يكون هو اياه مثلا في زيد
منطلق في ان الذي هو زيد بعينه منطلق والا كان زيد اسد مجرد تعديد بجوهر

Murad Molla Hk. Kütüphanesi
Demirbaş No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/24
Tasnif No: 492.7-3

فيه الاسناد الى الكون العقل باعتبار ان يكون الذى هو انسان هو بعينه اسدا فيلزم
لامتناع جعل اسم الجنس وصفا حتى يصح اسناده الى المبتدا المصير الى التشبيه بحذف
كلمته قصدا الى المبالغة انتهى فان تعليله بقوله لامتناع جعل اسم الجنس وصفا تمسكا
بكون لفظ الاسد اسم جنس صريح في السكوت عن النحو المذكور للتوسع وذلك اما لغفوله
عنه او لعدم صحته في هذا المقام عنده وموجب الشارح التعرض لبيانه لا انه دق واخفى
مما تعرض لبيانه بقوله والا لكان زيد اسد مجرد تعديد واذا لم يتعرض لبيانه علم ان السكوت
المذكور ليس لاحتمال الثاني فتعين الاول فالتوجيه الذى تصدى له الفاضل الشريف حيث
قال في شرح ما ذكر فان قلت لا امتناع في ان يستعمل اسد بمعنى شجاع مجازا فلنا لما اسم
الذات على الصفة الحالية المسببة عنه لا استعارة اذ لا يتصور تشبيه مفهوم الشجاع بذات
الاسد وان حمل اسد بهذا المعنى على زيد لم يتصور ايضا تشبيه لكنا نعلم قطعا ان قصد
التشبيه في الجملة فامتنع جعله وصفا امتناعا عرفيا تكلف بارد• وتعسف شارد
كيف وسياق كلامه ظاهر في ان سوقه على اطلاقه لا مقيدا بالقيد الى معنى التشبيه في
الجملة اذ حينئذ يكون غنيا عن التعرض لابطال احتمال ان يخرج الكلام مخرج التعديد وايضا
حق ان يقول في فيلزم لامتناع جعل المشبه به وصفا حتى يصح اسناده الى المبتدا
المصير الى ان منشا الامتناع على التقدير المذكور كون معنى الاسد مشتبها به لا كون لفظه
اسم جنس بل تعبير المصنف تمسك بما لا دخل له في منشية المراد بل التمسك بما عليه المدار ثم
ان كون الاسد خارجا عن حد الاستعارة على تقدير استعماله في مفهوم الشجاع لا يحتاج
القصد الى التشبيه في الجملة في زيد اسد اذ يجوز ان يكون تصحيح الاستعمال العلاقة المشابهة بين
ما صدق عليه المفهوم الحقيقي للاسد وما صدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاع من خصائص
ذوى العقول فلا يوجد في الحيوان وتمن هاهنا تبين وجه خلل اخر فيما ذكر حيث ادعى
فيه عدم الاشتباه في صحة امر الاشتباه في بطلانه وذلك لان مبنى كون الاسد مجازا
مرسلا على تقدير استعماله في مفهوم الشجاع متحققا في الاسد على الافصح عنه بقوله من باب
اطلاق اسم الذات على الصفة الحالية وقد عرفت بطلان ذلك المبنى وان نازع منازع
في اختصاص الوصف المذكور لذوى العقول قلنا ان نقول من الابتداء ان الاسد
في زيد اسد مستعار لمفهوم الرجل الشجاع لا لمفهوم الشجاع مطلقا وحينئذ ينقطع عرق الشبهة

لا تشبيه عليك انه اذا استعمل اسد في معنى الشجاع كان مجازا مرسلا ...

على ان يكون وصف الشجاعة

وتمن هاهنا انكشف لك ما في قول صاحب المفتاح فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا
حتى يصير اسناده الى المبتدا خلل من وجه اخر حيث تبين ان الاسناد المذكور
يصح بلا جعل اسم الجنس وصفا فافهم **واعلم** ان في كلام العرب نوعا اخر من التوسع له تعلق
تعلق لما نحن فيه من التشبيه البليغ وهو الذى نبه عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل
الاعجاز لم ترد معنى الخنساء في قولها وانما هي اقبال وادبار عن معنا هاهنا يكون
المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال
والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه
منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا
الى شئ مغسول• وكلام عامى مرذول• لا مساغ له عند من له صحيح الذوق والمعرفة
نسابة للمعانى ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جئ به على ظاهره ولم يقصد المبالغة
المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد الى هاهنا كلامه• **وانما** قلنا انه
نوع اخر من التوسع لان الاتحاد السابق ذكرنا كانت في اللفظ وهذا في المعنى الحمل
في مثل زيد اسد يحتمل ان يكون بناء على هذا النوع من التوسع **قال** الفاضل التفتازاني
في اثناء شرح قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود• **وعلى** ما ذكره الشيخ عبد القاهر فانما هي اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل
زيد اسد مجازا عقليا التساوى امر المجاز والاضمار انتهى• **وصاحب** المفتاح غافل عن هذا
النوع من التوسع ايضا ولذا قال ما قال **والعجب** ان الفاضل الشريف مع وقوفه عليه
ما افصح عنه قوله في الحواشى التى علقها على الكشاف المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة
في شان مجالها كانها صارت عين ما قام بها بمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه
تجسم منه واذا اولت بمعنى اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف
المضاف كيف قال في توجيه ما ذكره صاحب المفتاح ولا بد في تصحيح معنى هذا الكلام من احد
الامرين اما جعل اسم الجنس الذى هو اسد وصفا بمعنى شجاع **واما** حمله على حذف اداة
التشبيه فالاول ممتنع فوجب المصير الى الثاني وارتضاه فان موجب ذلك الوقوف رد
ذلك التوجيه وتزييفه كما هو دابه في شرحه للكتاب المذكور **واعلم** ان استعمال العين
في موضع الرتبة وهو الطليعة يحتمل التوسعين من جهة اللفظ وهو الذى عبر عنه القوم

عبر العلامة التفتازاني هذا القول في المطول ... حصه على

بالمجاز المقيد بالغير والتوسع من جهة المعنى وهو الذي اسلفنا بيانه كاستعمال الاصابع
في موضع الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم فانه ايضا يحتملهما وتفصيل
ذلك ان الاصابع يحتمل ان يراد بها معنى الانامل على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل
اطلاق اسم الكل على الجزء ويحتمل ان يراد بها معناها الاصلي على ان يكون التجوز في ايقاع
حكم الدخول في الاذان لها مبالغة وما اختاره البيضاوي حيث قال انما اطلق
الاصابع موضع الانامل للمبالغة هذا دون الاول والا لقال انما اطلق الاصابع على
الانامل وايضا التعليل بالمبالغة انما يناسب هذا ومن هاهنا تبين ما في القول الفاضل
الشريف في شرحه للمفتاح من ان في اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة الخ عند ذكر الانامل
من الخلل فتامل وكذلك لفظ العين المستعمل في موضع الربيئة يحتمل ان يراد به معناه
الحقيقي على ان يكون التجوز في ان جعل الشخص كله عينا كأنه مع بيانه في انما هي اقبال وادبار في
رجل عدل وهذا هو الوجه المناسب لما قصد بذكر الاطلاق من المبالغة في المعنى المراد وهو
الربيئة وبما قررنا من التفصيل تبين ما في قول صاحب المفتاح ويجوز ان يراد الرجل كله عين
اذا كان ربيئة من حيث ان العين لما كانت مقصودة في كون الرجل ربيئة صارت كأنها
الشخص كله من الخلط والخبط حيث اختار ان استعمال العين في الربيئة من قبيل التجوز
في اللفظ ودل على ذلك ايراده مثالا للمجاز اللغوي وذكر في بيان وجه التجوز ما ذكره
القوم في المعنى ومنشأ ذلك ايضا غفولا عن النحو الثاني من التوسع والتجوز والشارح
الفاضل لا تعسفا في توجيه كلامه بحمل البيان المذكور على علاقة المجاز في لفظ العين وما
زيادة التعلق والارتباط

اعلم ان اللفظ قد يوضع بمعنى مقيدا بقيد فيكون ذلك القيد معتبرا في مفهومه حتى لو استعمل
اللفظ المذكور في المعنى المجرد عن ذلك القيد لكان استعمالا فيه بطريق المجاز كالشفة و
المشفر والجحفلة قال الشيخ عبد القاهر في اسرار البلاغة في بيان التوسع في اوضاع اللغة
والتفرقة في مراعاة دقائق الفروق في المعاني المدلول عليها كوضعهم للعضو الواحد اسامي
كثيرة بحسب اختلاف اجناس الحيوان نحو وضع الشفة للانسان والمشفر للبعير والجحفلة
للفرس ... وما كان لكل فروق ربما وجدت في غير لغة العرب وربما لم توجد فاذا استعمل الشاعر
شيئا منها في غير الجنس الذي وضع فقد استعاره منه ونقله عن اصله وجاز به موضعه
كقول العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا يعني انفا براقا كالسراج والمرسن في الاصل للحيوان
لانه الموضع الذي يقع عليه الرسن الى هنا كلامه وعلى وفق السكاكي في اصل التشبيه
من المفتاح حيث قال في النوع منه كذا مثل انف ومرسن عينهما مشتركان بالحقيقة
وهو العضو الواحد وانما يفترقان بان يختص احدهما بالاختصاص بالانسان واتصاف
الاخر بالاختصاص بالمرسونات وما يجري مجراها من نحو شفة وجحفلة ورجل وحافر وغيرها
قلت اليس المفهوم من كلامه في الاصل الثاني حيث قال في الفصل الاول منه مثل ان
يستعمل المرسن وانه موضوع بمعنى الانف مع قيد ان يكون انفا مرسونا انه استعمل
الانف من غير زيادة قيد بمعونة القرينة كقول العجاج وفاحما ومرسنا مسرجا يعني
انفا يبرق كالسراج او مثل المشفر وهو موضوع للشفة مع قيد ان يكون شفة بعير
استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة
لا غير او مثل ان يستعمل الحافر وانه موضوع للرجل مع قيد ان يكون رجل فرس او
حمار يستعمل الرجل بالاطلاق اعتمادا على دلالة العرف على ذلك عدم الاختصاص
في وضع الانف والشفة والرجل بما في الانسان من الاعضاء المخصوصة قلت
نعم ولا ولكن كلام ائمة اللغة مضطربة هاهنا ولا يوافق ما في الكتب المشهورة
من اللغة لما ذكره الشيخ قال الجوهري ويوافقه ما في القاموس الجحفلة للخيل كالشفة
للانسان وهذا القول منه صريح في الاختصاص في كل من الشفة والجحفلة وقال
في موضع اخر والمرسن بكسر السين موضع الرسن من انف الفرس والظاهر من قوله
من انف الفرس ومن قول صاحب الكشاف في الانسان تقول وضع الخطام على
مرسنه ومخطمه وهو انفه ومن قول صاحب القاموس المرسن ما كان من ربابن على
الانف بعمومه الجوهري حيث قال الرسن الحبل فلم يفصل ان ما في الاساس والجمل فقط
ثم ان الظاهر من قول الحريري موضع الرسن من انف الفرس ان المرسن اسم
ذلك العضو بل اسم موضع خاص منه وههنا شيء اخر لا بد من التنبيه عليه وهو ان
الحافر من الفرس ونحوه بمنزلة القدم من الانسان لا بمنزلة الرجل منه والفرق
بين الرجل والقدم ان الساق خارجة عن القدم دون الرجل ومن لم يفرق

في التجوز صح

معنى الرؤية على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل على ما تقدم او يحتمل ان يراد به معنى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/25
Tasnif No: 492.7-3

بينهما فذكر الرجل في مقابلة الحافر لم يصب ثم قول صاحب المجمل والرجل للانسان
غير صريح في عدم الاختصاص في الرجل ويشهد له استعمالات العرب قال الجوهري
وغيره رجلت الشاة اذا علقتها برجلها والارجل من الخيل الذي احدى رجليه
بياض ومنها ان صاحب القاموس اخطأ في تفسير الرجل حيث قال الرجل بالكسر القدم او من
اصل الفخذ الى القدم فانه ذكرت الرجل في مقابلة اليد وقول الجمهور ان الى في قوله
وارجلكم الى الكعبين يدل على دخول القدم والساق في الرجل ويفصح عن دخول
الساق في الرجل ما في تهذيب الاسماء واللغات للنووي نقلا عن الاصمعي ان زيد في
كل رجل كعبين وهما عظما طرف الساق عند ملتقى القدم ومن الناظرين في هذا المقام
من تصدى للتوفيق بين كلام صاحب المفتاح حيث قال في شرح الابيات المذكورة
وصرح بلفظ الانف ثنيهما على ان الاختصاصين خارجان عن حقيقتهما المذكورة
لا يقال قد يعلم مما ذكره في فصل المجاز الذي لا يفيد ان الانف والشفة والرجل خاص في
الانسان وغيره وان المرسن والجحفلة والحافر مختصة لغيره من الذوات فالصواب
ان يقال وانما يعرفان بالاختصاص بالمرسون وعدمه لانا نقول ما ذكره هناك من
الاطلاق انما هو بحسب اصل الوضع وما ذكره هنا من الاختصاص بالانسان انما
هو بحسب عرف الاستعمال الطارئ على اصل الوضع فلا منافاة فاخطأ حيث زعم
ان الرجل مختصة بالانسان في استعمال العرب وقد نبهت فيما تقدم على فساد هذا الزعم
ثم ان التصريح بالاختصاص بحسب الوضع قد وقع في كلام الشيخ على ما نقلناه في صدر
الرسالة الظاهر ان صاحب المفتاح اخذ في مقامي كلامه بما ذكره وفي الاخر عما ذكره غيره
من اللغة ولا بأس في ذلك لان كلا منهما مقام التمثيل يحتمل التوسع فرق هذا بقي بحثا
في الكلام المذكور بحث اخر وهو ان موجب التنبيه الذي ذكره هو ان يكون الانف و
المرسن مترادفين وكذا الشفة والجحفلة وكذا الرجل والحافر ولا يقتضيه صاحب المفتاح
كيف وكلامه في فصل المجاز حيث قال وانه موضوع لمعنى الانف مع قيد صريح في انه
عام انه لم يصب في قوله والجحفلة ان المذكور في كلام صاحب المفتاح هو المشفر دون
الجحفلة وما ظن انه من هذا القبيل اي من قبيل استعمال الموضوع للمقيد مجردا عن
قيده استعمال الخزي في الذل قال الامام الراغب في تفسير قوله تعالى فما جزاء من يفعل ذلك

لا مقام التحقيق

ولكن الاخرى في الحيوة الدنيا والخزي ذل يستحي منه ولتضمنه المعنيين استعمل تارة
في الذل نحو عليه الخزي وان خزي في الاستحيا نحو خزي وقلده الامام البيضاوي حيث
قال واصل الخزي ذل يستحي منه ولكن ان تستعمل في كل منهما وليس المراد كما ظن فان خزي
له مشترك موضوع لكل من المعنيين المذكورين دل على ذلك ان ما حكاه في المصدر من
الجوهري وخزي بالكسر يخزي خزيا اي ذل وهان وخزي ايضا يخزي خزاية اي استحى
وقال العلامة الزمخشري في الاساس خزي اخزى يدل على انكسار يلحق الرجل اما من
نفسه او من غيره فالذي يلحق من نفسه هو الحيا المفرط ومصدره الخزاية بالفتح و
الذي يلحق من غيره ضرب من الاستخفاف ومصدره الخزي وقال صاحب القاموس
خزي خزيا وخزا وقع في بلية وشهرة فذل بذلك وخزي ايضا خزاية وخزا بالفتح
استحيا ويوافقهم ما هو الظاهر من قوله تعالى من قبل ان نذل ونخزى من عدم اشتمال
الخزي الذل ومنها اخطأ فيه الامام الراغب في عبارة الود حيث قال الود محبة الشيء
مع تمنيه ولما كان لها استعمل في كل واحد منهما وقيل وددت اذا تمنيته في قوله تعالى ربما
يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين وقلده الامام البيضاوي حيث قال
الود محبة الشيء مع تمنيه ولذلك يستعمل في كل منهما وانما قلنا انه اخطأ فيما ذكره لان
معنى التمني غير معتبر في مفهوم الود ولهذا اي لعدم الدلالة فيه على معنى التمني في القرآن الا
مقرونة بلفظ لو ولو كان في مفهومه معنى التمني لما احتيج في افادته الى زيادة لو نعم
مفهومها ليس مطلق المحبة بل المحبة التي يقارنها التمني وتلك المقارنة شرط استعمالها على
الاصل ولهذا لا يذكر بدون لو للدلالة على الشرط المذكور الا ان تتوسع وجردت عن الشرط
المذكور واستعملت في معنى مطلق المحبة ومن هنا انكشف وجه مقارنة لفظ لو لها
دون المحبة حيث يقال يود لو ولا يقال يحب لو والجوهري تنبه على اجمال هذا المعنى
حيث قال وتقول وددت لو تفعل ذاك ووددت لو انك تفعل ذاك الا انه لم يقف
على التفصيل الذي قدمناه وصاحب القاموس لم يتنبه على ما بين يود ولو من الكلام
التي ليست بين يحب ولو فلم يذكر ما ذكره الجوهري فانه ان الجوهري خلط وبين معنى
يود ومعنى التمني المستفاد من لفظ لو والظاهر من كلام صاحب المجمل ان الود مشترك
بين المحبة والتمني حيث قال وددت ان ذاك كان اذا تمنيته ووددت الرجل حببته وفيهما

ومن يريد زيادة التحقيق فليرجع الى [illegible] جامع

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/26
Tasnif No. : 892.7-08

وعلى هذا يكون لفظ يوم كافيا عند ارادة احد المعنيين المذكورين ويحتاج الى زيادة
لو عند ارادتها لعدم صحة ارادة معنى مشترك والسهو كومعا وما قدمناه في زعم الراغب
لا يتمشى في رد ما ذكره صاحب المجمل والله اعلم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان صاحب علم المعاني يشارك اللغوي في البحث
عن مفردات الالفاظ المستعملة في كلام العرب الا ان اللغوي يبحث عنها من جهة دلالتها
في علم متن اللغة ومن حيث هيئاتها في علم الصرف ومن جهة نسبة بعضها الى البعض في علم
الاشتقاق وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة فصاحتها وحسنها وقبحها والفصاحة
لا تستلزم الحسن فان اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا باختلاف المقام اعني موضعه
من الكلام فكم من لفظ حسن في مقام وهو بعينه قبيح في مقام اخر ذكره الشيخ عبد القاهر
في دلائل الاعجاز وقال ومما يشهد لذلك انك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع
ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع اخر ثم اتى بامثلة يطول بذكرها الكلام ثم ان
المعتبر عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون الوضع لان الاول قد ينفك عن الثاني
الالفاظ المستعملة في كلام العرب فلا يكون له وضع لمعنى من المعاني كالذي يذكر اتباعا
وذلك كثير منها لفظ الدلج في قولهم هؤلاء الدلج ليسوا بالحاج ذكره صاحب الكشاف في
تفسير سورة البقرة وقال الشارح انه اتباع وعند الجوهري هو بمعنى الاعوان والمكارين
ما هو من قبيل الاتباع هو الداج مخففا يقال ما تركت من حاجة ولا داجة الا اتيت
وانما قلنا الاستعمال دون الصحة لان الاول قد يتحقق بدون الثانية كما في اللفظ المشهور
فيما بين القوم الدائر على السنتهم قال صاحب الكشف والانعدام وان كان من الالفاظ
المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا انعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته يعود الى
قولك فات وليس له مطاوع فكذا اعدمته اذ ليس فيه احداث فعل وذكر في المفصل ولا يقع
يعني انفعل الا حيث علاج وتاثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاء الا انه لما شاع استعماله
في الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من
الصواب النادر الى هنا كلامه وبما قررناه اتضح فرق اخر بين بحث صاحب المعاني و
بحث اللغوي عما يتعلق بمتن اللغة من حيث ان اللفظ الذي لا وضع له وان كان مستعملا

مستعملا كالداج والذي لا صحة له وان كان مشتهرا كانعدام ساقط عن اعتبار اللغوي
غير ملتفت اليه عنده بخلاف صاحب المعاني ويشارك النحوي في البحث عن المركبات
الا ان النحوي يبحث عنها من جهة هيئاتها التركيبية صحة وفسادا ودلالة تلك الهيئات
على معانيها الوضعية على وجه السداد وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة حسن النظم
المعبر عنه بالفصاحة في التركيب وقبحه ومرجع تلك الفصاحة الى الخلو عن التعقيد
مما يبحث عنه في علم النحو من جهة الصحة والفساد يبحث عنه في علم المعاني من جهة الحسن و
القبح وهذا معنى كون علم المعاني تمام النحو ومن وهم انه مجرد دعوى فقد وهم ومن جهة
المزايا والمزية على ما صرح به الشيخ في دلائل الاعجاز خصوصية في كيفية النظم وطريقة
مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض ومرادهم من النظم في امثال هذا المقام توخي
معاني النحو فيما بين الكلام حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام والنظم بهذا المعنى اس
البلاغة وام الاعجاز صرح به صاحب الكشاف ومن جهة الافادة بالخواص الخطابية وهي ما يسبق
من التركيب الى فهم الواقف عند سماعه جاريا مجرى اللازم له لا لذاته بل لصدوره عن
البليغ وانما قيدنا الخواص بالخطابية احترازا عن الخواص الاستدلالية فانها بمعزل عن
نظر صاحب علم المعاني وما سبق الى وهم السكاكي من ان باب الاستدلال من اجزاء
علم المعاني حيث قال في حقه علم تراه ايادي سبا بجزء حوته الدبور وجزء حوته الصبا
انظر الى باب التجريد فانه جزء منه في ايدي من هو لمس خطر او ساوسه واذا تحققت
ما قررناه فقد ظهر عندك ان التراكيب الخالية عن الفصاحة ساقط عن نظر صاحب
المعاني دون النحوي وكذا ساقط التراكيب الفصيحة التي لا مزية فيها عن نظر الاول دون
الثاني وكذا التراكيب التي لا حظ لها من الخواص الخطابية ومن ههنا تبين ان موضوع
علم النحو اوسع دائرة من موضوع علم المعاني ثم ومن وهم ان البحث فيهما عن المركبات
على الاطلاق الا ان النحوي ينظر الى هيئاتها التركيبية وتاديتها المعاني الاصلية وصاحب
علم المعاني ينظر الى افادتها المعاني المغايرة لاصل المعنى فقد وهم لان مبنى ما ذكره على
ان يتحد العلمان المذكوران في ذات الموضوع بان يكون المركبات كلها موضوعا
لهما وقد عرفت عدم صحة ذلك المعنى واغرب منه قول بعضهم ان معظم ابواب اصول
الفقه من اي علم هي ومن يتولاها ارادوا ان مباحث الحقيقة والمجاز والتصريح و

الكناية ونحوها من هذا العلم وقد تولاها صاحب الاصول ومنشاء ذلك القول
الغفول عن استمداد بعض العلوم عن بعض فان تلك المباحث قد اوردت في العلم
الاول على سبيل المبادئية ينادي على ذلك تعويلهم اليها بالمبادي اللغوية فليس في شيء من
الضم لعلم البلاغة كما توهمه ذلك المتعسف حيث قال الا ترى على التقي من الضم ما يقع ثم ذكر
ما نقلناه عنه انفا بعينه ما شئت اقول لابد من التنبيه عليه وهو انه قد يبحث في علم المعاني
عن المدلولات الوضعية والمعاني اللغوية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية كالتوكيد
فانه يبحث عنه من حيث انه مدلول ان واللام والجملة الاسمية وهذا النوع من البحث لابد
منه لصاحب علم المعاني لمعرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى المقام فانه لما لم يعلم ما الذي
يدل على التاكيد لا يحصل معرفة وجه تطبيق الكلام على مقتضى مقام التوكيد فتبين اي
باين البحث فيه عن المعاني الوضعية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية المشاركة بينه
وبين علمي اللغة والنحو من جهة اخرى لان المشاركة المذكورة فيما سبق في ذات الموضوع
وهذه في نفس المسئلة وليس الامر على ما ظهر في بادي النظر فان المنظور فيه في علم المعاني
انفس المعاني الوضعية التي هي مقتضيات المقام كالتوكيد المذكور والاشارة الى
القريب والبعيد والمتوسط المقصودة بهذا وذلك وذاك واما كون تلك المعاني مدلولات
الالفاظ والهيئات التركيبية فخارج عن وظيفته وانما يذكر فيه على وجه المبادئية لما مر
انه لابد من معرفته وحصول الغرض منه وهو الاحتراز عن الخطاء في تطبيق الكلام على
مقتضى المقام وهذا جهة استمداد علم المعاني من العلمين المذكورين والاشتراك
بينه وبين ذينك العلمين من الجهة المذكورة ولم يتنبه لما قررناه من قال في
شرح قول صاحب المفتاح او ان يقصد بذلك يعني ايراد المسند اليه اسم اشارة
بيان حاله في القرب والبعد والتوسط كقولك هذا او ذلك او ذاك فان جعل القرب
والبعد والتوسط واخواتها معاني اسماء الاشارة كان هذا بحثا لغويا ذكر توطئة
لما تفرع عليه من مباحث الخواص وان جعلت خارجة عنها القصد بها البلغاء بحسب
مناسبة الالفاظ في القلة والكثرة والتوسط كان من علم المعاني ثم انه غفل عما ذكره
في الحاشية المنقول عنه في ترجيح قول المعاني مغايرة لاصل المعنى زائدة على اصل المعنى
كما هو المشهور بحمل المعاني التضمنية اذ موجبه عدم الفرق بين جعل القرب والبعد

والتوسط واخواتها معاني اسماء الاشارة وجعلها خارجة عنها في كونها من
علم المعاني على رايه لتحقق المغايرة لاصل المعنى على كلا التقديرين فان قلت اليس علم المعاني
يشارك علم المحاضرة ايضا حيث لابد في كل منهما من تتبع مقتضيات المقامات قلت هذا انما
هو الظاهر في بادي النظر والحق وراء ذلك وتحقيقه يستدعي نوع بسط في الكلام فيحصل
حقيقة ذينك **فنقول** ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق علم المحاضرة
عبارة عن ملكة الاستحضار للمواد المناسبة لكل واحد من مقام الجد والهزل و
المدح والذم والشكر والشكاية والترغيب والترهيب والتهنية والتعزية ونحو ذلك
سواء كانت تلك المواد مرتبة على نهج البلاغة مصبوبة في قالب افادة الخواص الخفية
او لم تكن كذلك فصاحب علم المحاضرة من حيث انه صاحبه لا يلزم ان يكون بليغا
عالما بقوانين المعاني والبيان كما ان البليغ من حيث انه بليغ لا يلزم ان يحصل
الملكة المذكورة فيكون علم المحاضرة راس مال المحاضري واذا تقرر هذا الاستحضار
المذكور واما معرفة المقامات المذكورة وما بينها من الفروق ومعرفة مقتضياتها
وتمايز بعضها عن بعض بحاصل لكل بيت ليس من شانها ان يعد من اجزاء علم
من العلوم المدونة ثم معرفة المقامات المذكورة في علم المعاني ومعرفة ما بينهما من الفروق
الدقيقة ومعرفة مقتضياتها المبنية على الاعتبارات اللطيفة ممتازا بعضها عن بعض
فانها نظرية لا يحصل بطريق الكسب الا لافراد المجبولة طبعها على السلامة والسداد واما
فطنا بطريق الكسب لان حصولها بطريق اخر عام للبلغاء السليقية من عامة الاعراب
وهذا الاسم نظريتها نظرا الى من لا يقدر على تحصيلها الا بالكسب فلذلك اي لكون المعرفة
المذكورة نظرية كانت داخلة في حقيقة علم المعاني وبهذا التفصيل تبين ان علم المعاني
لا يشارك علم المحاضرة لما عرفت ان ما فيه الاشتراك بين صاحب علم المعاني وصاحب علم
المحاضرة وهو المعرفة الخارجة عن حد ذينك العلمين واما جهة الاشتراك بين علم المعاني
وبين علم الانشاء وجهة الامتياز بينهما فمذكورتان في الكتب المتداولة وقد فرغنا عن
تحقيق تينك الجهتين بتفصيل شبع في بعض تعليقاتنا **واعلم** ان نسبة هذين
العلمين الى البلاغة وهي ملكة الاقتدار على ايراد كل كلام بليغ بحسب وقوع القوانين
المذكورة في العلمين المزبورين نسبة علمي القوافي والعروض الى قرض الشعر وكما انه

العالم بهما لا يلزم ان يكون شاعرا كذلك العالم بذينك العلمين لا يلزم ان يكون كاتبا
وهذا هو السر في ان كثيرا من مهرتهما لا يقدر على تاليف كلام بليغ • وقرض الشعر في اللغة
بمعنى قول الشعر خاصة ذكره الجوهري في الصحاح • ومن ذهب عليه هذا المعنى ذهب الى ان
القرض المضاف الى الشعر بمعنى القطع حيث قال القرض القطع • والقريض الشعر لانه قطع
قطعا فصرف اطلاق الاسم المذكور عن وجهه فان كان بحكم الوضع الخاص على ما ذكره
يكون بحكم الوضع العام وفيه شيء اخر وهو ان القرض المذكور لو كان بمعنى القطع لكان
علم القرض احق بذلك الاسم ثم ان اطلاق القريض على الشعر بطريق الاستعارة
صرح به الامام الميداني في مجمع الامثال حيث قال في شرح المثل القائل حال الجريض
دون القريض • الجريض الغصة من الجرض وهو الريق يغص به • والقريض الشعر
اصله جرض البعير حال منع • ومن ههنا تبين خلل اخر في القول المذكور لان مبناه
على ان يكون القريض المطلق على الشعر من القرض بمعنى القطع • واذا عرفت ان قرض الشعر
العربية وهو انشاد النثر من قبيل العمل فقد تحققت ان اضافة العلم اليه كاضافته
الى انشاد النثر في قولهم ما يختص فيه البحث بالمنثور علم انشاء النثر • ومن فرق بينهما
حيث قال في الاول ويختص بالمنظوم فالعلم المسمى بعروض الشعر يبحث فيه فان قلت اي
فرق بين قولهم علم قرض الشعر وقولهم علم الشعر قلت فان الثاني يتناول علم القافية
والعروض بخلاف الاول ولذلك ذكروا عند تعداد العلوم الادبية علم قرض الشعر
دون علم الشعر قال العلامة الزمخشري في الرسالة الموسومة بالراحة الصغار •
من معارضة الكبار • العلوم الادبية ترتقي الى اثني عشر صنفا وعد كل واحد من
العلوم الثلثة المعتبرة المذكورة صنفا مستقلا ولو كان احد العلمين علم الشعر لما
صح ذلك • ونظير الفرق المذكور الفرق بين متن اللغة وعلم اللغة فان الثاني يتناول
علم الصرف والاشتقاق اعم من الاول •

الحمد لله العلي الحكيم • والصلوة على رسوله الكريم • وعلى اله وصحبه هداة الطريق المستقيم
وبعد فهذه رسالة رتبناها في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن الاساليب المعتبرة عند
ارباب البلاغة • واصحاب البراعة **فنقول** ومن الله التوفيق • الاسلوب الحكيم مرجعه

رجوع العدول في الجواب عن موجب الخطاب لحكمة شريفة تقتضيها المقام • او نكتة لطيفة
يدركها ذو الافهام • سواء كان ذلك العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم الى معنى
اخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب القبعثري للحجاج او بدونه كما وقع في جواب السائلين
عن حال الاهلة تفصيل المثال الاول ان الحجاج قال للقبعثري متوعدا له لاحملنك بالقيد
على الادهم • وقال القبعثري في جوابه مثل الامير حمل على الادهم اي على الفرس الذي
اشتدت زرقته حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد • والاشهب
اي الفرس الذي غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد
فابرز وعيده في معرض الوعد واراه بالطف وجه ان من كان على صفته في
السلطنة وبسطة اليد جدير بان يصفد لا ان يصفد ثم قال الحجاج المراد بالادهم هو
الحديد فقال القبعثري لان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا فصرف الحديد ايضا
عن مراده في الموضعين وعدل في الجواب من موجب الخطاب ومقتضاه • وتفصيل
المثال الثاني ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رضي الله عنهما قالا يا رسول الله ما بال الهلال
يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يكون كما بدأ
ولا يكون حالة واحدة فنزلت يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج
الاهلة جمع هلال وهو اذا كان لليلة او ليلتين وقيل هو هلال الى ثلث ثم يسمى قمرا وقيل
يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل وذلك لا يكون الا في الليلة السابعة • وقال الاصمعي
يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيقة • وانما سمي به لان الناس يرفعون
اصواتهم عند رؤيته • ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية ومنه استهلال
الصبي **مواقيت** جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء اي المقدار ما يقدر به الشيء اي
حد ومنه مواقيت الاحرام وهي الحدود التي لا يتجاوزها من يريد دخول مكة الا محرما
اشتق كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى المذكور للميقات يستنظم المعنيين اللذين ذكرهما
الجوهري حيث قال في الصحاح والميقات الوقت المعروف للفعل والموضع بطريق
الاشتراك المعنوي لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم من قول الجوهري • ومما قررنا
تبين ان من قال في تفسير الاية المذكورة والمواقيت جمع ميقات من الوقت لم يصب
اراد يعرف الناس ما يتعلق به من امور المعاملات ومصالحهم والحج ما يتعلق به من

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1854
Yeni Kayıt No: 1498/27
Tasnif No: 892.7-08

فرايض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها اشرافان الحج يراعي في اداءه وقضائه الوقت
المعلوم بخلاف ساير العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين كان السؤال عن
السبب العادي في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه واجيب ببيان الحكمة في
هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناسب لحال السائل ان يسأل عن ذلك لا عن السبب
العادي لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة مسائل من دقائق علم
الهيئة وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادي لان السائل من كبار الصحابة و
علمائهم فلا يناسبه القول بتأثير غير الله في الكائنات ومن ههنا تبين ان من قال
في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب الفاعل للتشكلات النورية في
الهلال اخطأ كما اخطأ في الاسناد حيث كان كلام المص خلوا عن تعيين ان السؤال
عن السبب الفاعلي لم يصب في المسند فان قلت كان السؤال عن حال الهلال لا عن الاهلة
فلم قيل يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السؤال عن الاحوال المختلفة لا عن محل
المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة او
مجازا باعتبار ما كان او ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اي على ان السؤال
كان عن الاحوال المختلفة لا عن حال مستمرة ثم ان تفسير الاية المذكورة على وجه يكون
من قبيل الاسلوب الحكيم على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاضي حيث قال في
تفسير قوله عز وجل قل هي مواقيت جواب بحمل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب من
ابواب علم المعاني معبر وموعظ فيما ذكر ويختار صاحب الكشاف وبه اخذ المعاني ان السؤال
عن الحكمة من نقصان الاهلة وتمامها فعلى هذا لا عدول في الجواب عن الظاهر ولا
يكون من الاسلوب الحكيم والمتبادر من قول السائل ما بال الاهلة انما هو الاول
فتأمل ولا يذهب عليك ان في كل واحد من المثالين تلقي المخاطب بغير ما يترقب وفي
الثاني منهما خاصة تلقي السائل بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعل صاحب المفتاح من تخصيص
بالثاني حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم تلقي المخاطب بغير ما يترقب كما قال ▪ اتت
تشتكي عندي مزاولة القرى ▪ وقد رات الضيفان ينحون منزلي ▪ فقلت كانك ما سمعت
كلامها ▪ هم الضيف جدي في قراهم وتعجلي ▪ او السائل بغير ما يتطلب كما قال يسألونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج ▪ ومن امثلته قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون

ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل
وذلك انهم سألوا عن المنفق فاجيبوا ببيان المصارف ومن قال سألوا عن بيان ما
ينفقون لم يصب لان المسؤل عنه نفس المنفق لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسؤال
لكن السؤال بمعنى الالتماس وهو يتعدى بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب
السؤال التنبيه على ان الاهم للسائل من بيان النفقة وبيان المصرف فكان حقه ان يسأل
عنه لانها اي النفقة لا يعتد بها الا ان تقع موقعها كما قال الشاعر ان الصنيعة لا تكون
صنيعة حتى يصاب بها طريق المصنع ▪ واعلم ان المراد من الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان
الحرام لا يصلح الانفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب العقاب وان كان فيه منفعة للغير
المستحق قال الامام الراغب في تفسير قوله من خير اي من مال سمى المال خيرا ههنا تنبيها على
ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال الذي يثنى به الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية
وهي قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف من فسر الخير ههنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه على ان الموصى
المشروع في المال طيب دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم
من اوصى به فان قلت اليس وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روى عن
علي رضه ان مولى له اراد ان يوصي وله سبع مائة فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا
والخير المال الكثير وما روى عن عائشة رضها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعمائة
دينار فقالت ما ارى فيه فضلا قلت نعم قد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا ما بحث
فيما روى عنهما صرف الخير عن وصف الطيب الى وصف الكثرة وفي التقييد بقوله
بالمعروف نوع تأييد للتنكير المذكور والجواب عن المسؤل عنه لا يقال فيه لا عدول عن
موجب السؤال ان يكون بيان الجواب على بيان المسؤل عنه فيكون ذلك البيان
صريحا وبيان غيره مما يناسب المقام ان وقع فهو انما يكون ضمنا ولما كان الحال في
الجواب المذكور على عكس هذا تحقق العدول عن موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال
السائل منزلة غيره كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال تنزيل سؤال السائل منزلة
سؤال غير سؤاله لتوخي التنبيه له بالطف وجه على تعديه عن موضع سؤال هو اليق
بحاله ان يسأل عنه او اهم له اذا تأملت فان ذلك من النوع الاخر من العدول وهو باب

في الجواب ولا يكون من هذا القبيل ما نقول
موجب السؤال مع

فسكت المجيب عن بيان المسئول عنه بالكلية ويأتي بدله ببيان غيره كما في المثال السابع
والنكتة المذكورة مشتركة بين نوعي العدول لما روى ابن عباس ان عمرو بن الجموح
وهو شيخ هم وله مال عظيم فاراد ان ينفق من امواله واين نضعها فنزلت وهذا
السبب في نزول الاية المذكورة مذكور في عامة التفاسير فما سبق الى وهم بعض الفضلاء
من وهم التعدي من تعدي الوهم ومما يشبه هذا الاسلوب اي الاسلوب الحكيم وليس منه
حمل اللفظ الواقع في كلام المخاطب على خلاف مراده من المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ كما اجيب
عن الشاعر بقوله قلت ثقلت اذ اتيت مرارا قال ثقلت كاهلي وذلك انه اراد بقوله ثقلت
معنى حملتك المؤنة والابرام بالاتيان مرة اخرى وقد حمله على تثقيل عاتقه بالمنن في
النعم وبعده قلت طولت قال لا بل طولت وابرمت قال حبل وودادي وهو ايضا من
قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت بمعنى امللت وقد حمله على معنى الاحكام وقوله طولت
اي طولت الاقامة والاتيان والتطول التفضل والاحسان اما اشتباه ما ذكر
بالاسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين حمل القبعثري لفظي الادهم والحديد المذكورين
في كلام الحجاج على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفقد ما هو المعتبر في الاسلوب الحكيم من
تلقي المخاطب بغير ما يترقب فان الصادر لفظ ثقلت عن مراد القائل لم يصرف الى معنى لا
يترقب بل صرفه الى معنى يترقب في امثال ذلك المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام ولذلك
اي لعدم خروج الكلام بالحمل المذكور عن مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من
لطائف المعاني كما عده في الاسلوب الحكيم منها بل عد من المحسنات البديعية والحمد لله
اولا واخرا

الحمد لله الذي انزل الكتاب تبيانا وجعل الخطاب الوانا والصلوة على محمد اوتي من
نطق بالصواب وفصل الخطاب وعلى اله وصحبه خير آل واصحاب وبعد فهذه رسالة مرتبة في
بيان تلوين الخطاب وتفصيل شعبه التي منها الالتفات الذي هو اسلوب متكاثر الفوائد
متناثر الفرائد والمراد من الخطاب هنا توجيه الكلام نحو السامع اعلم انهم كما
يحسنون قرى الاشباح فيخالفون فيه بين لون ولون وطعم وطعم كذلك يحسنون
قرى الارواح فيخالفون فيها ايضا بين اسلوب واسلوب وايراد وايراد ولعنايتهم

بهذا القرى اكثروا اهتمامهم فيه او فرو ومرجع التلوين المذكور الى تغيير الاسلوب و
ذلك قد يكون بالعدول عن الخطاب الخاص الى الخطاب العام كما في قوله تع ولا تسبوا
الذين يدعون من دون الله فان الخطاب فيما قبله وهو قوله تع واتبع ما اوحي اليك
من ربك الاية كان خاصا لرسول الله صلعم ولعل النكتة فيه التجنب عن مواجهته صلعم
وحده بالنهي عن خلاف ما هو عليه من الاخلاق الكريمة اذ لم يكن صلعم فحاشا ولا سبابا
كما في قوله الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير
وخصوص الخطاب قد يكون صورة لا معنى فان الخطاب في قوله تع الم تعلم وان كان خاصا
بحسب الصيغة لكنه عام معنى فان المخاطب به كل واحد ممن يقدر على الاستدلال من المصنوع
الى الصانع وقد يكون بصرف الخطاب عن مخاطب كما في قول جرير ثق بانه ليس له شريك
ومن عند الخليفة بالنجاح اغثني يا فداك ابي وامي بسيب منك انك ذو ارتياح
فان الخطاب بالبيت الاول لامرأته وبالبيت الثاني للخليفة وليس هذا من قبيل الالتفات
كما سبق الى بعض الاوهام لان من شرطه ان يكون الخطاب في الحالين لواحد فلا يوجد فيه
صرف الخطاب حقيقة وان وجد ظاهرا بسبب العدول عن صيغة الى اخرى وقد صرح بذلك صدر
الافاضل حيث قال في شرح سقط الزند قوله سقيت الغيث ايتها الخيام معزل عن الالتفات لان قوله
متى كان الخيام بذي طلوح كلام مع غير الخيام لانه سؤال عن الخيام وقال في موضع اخر
منه كان يرى انه من قبيل الالتفات وليس كذلك لان من شرط الالتفات ان يكون المخاطب
بالكلام في الحالين واحدا وقد يكون بالعدول عن صيغة من الصيغ الثلث وهي صيغة
التكلم وصيغة الخطاب وصيغة الغيبة الى الاخرى منها ومنه الالتفات فانه تغيير لاسلوب الكلام
بنقله من احدى الصيغ المذكورة الى الاخرى بشرط ان يكون الكلام بعد النقل مع من كان
قبله على ما تقدم بيانه فلا التفات في قوله تع ثم توليتم الا قليلا منكم لان الكلام قبله مع اسلاف
المخاطبين بنعم هو على طرزه وطريقه ولذلك قال صاحب الكشاف ثم توليتم على طريقة الالتفات
فان قلت هلا يجري نفعا اعتبارا التغليب الذي ذكره الامام البيضاوي حيث قال
في تفسيره ولعل الخطاب مع الموجودين منهم في عهد رسول الله صلعم ومن قبلهم على التغليب
قلت لا لان اعتباره لا يحقق الشرط المذكور لان الكلام قبل النقل مع البعض وبعده
مع الكل والكل غير البعض وقد نبه على هذا صاحب الكشف حيث قال في شرح القول

الحسيب العلماء • تاج
الارتياح • شاد • تاج المصادر

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/28
Tasnif No: 892.7-08

المذكور لصاحب الكشاف وهو كذلك سواء حمل على تغليب الموجودين في عصره عليهم
اولا وكلام صاحب المفتاح خلو عن اعتبار هذا الشرط في الالتفات والشارح الفاضل
ايضا لم يتعرض له في شرحه واما الشرط الآخر المذكور في كتب القوم وهو ان يكون التعبير
الثاني على خلاف مقتضى الظاهر واعتباره كيلا يدخل في حد الالتفات اشياء ليست منه نحو
انا زيد وانت عمرو ونحن رجال وانتم رجال وانت الذي فعل كذا ونحن اللذون
صبحوا الصباحا ونحو ذلك مما عبر عن معنى واحد تارة بضمير المتكلم او المخاطب وتارة
بالاسم المظهر او ضمير الغائب ومنها يا زيد قم ويا رجالا لجعفر خذ بيدي لان الاسم المظهر
طريق غيبة فلا حاجة الى ذكره واعتباره شرطا زائدا على ما ذكرنا لان اسلوب الكلام
لا يتغير الا اذا كان كذلك بناء على ان المراد من مقتضى الظاهر هنا مقتضى ظاهر الكلام لا مقتضى
ظاهر المقام ولذلك صرح الامام البيضاوي عليه وفي اشارة صاحب الكشاف بوجود الالتفات
في قوله تعالى وما يدريك لعله يزكى فان العدول فيه عن مقتضى ظاهر الكلام حيث كان
سباقه وهو قوله تعالى عبس وتولى ان جاءه الاعمى على صيغة الغيبة لا عن مقتضى ظاهر
المقام لان مقتضاه الخطاب في الموضعين ونكتة العدول عن مقتضى الظاهر بحسب المقام التعظيم
للنبي عم والتلطيف في تأديبه بالعدول عن الخطاب في مقام العتاب والاباء عن المواجهة
بما فيه الكراهة واما ما قيل في الاخبار عما فرط منه ثم الاقبال عليه دليل على زيادة الانكار
كمن يشكو الى الناس جانيا جنى عليه ثم يقبل على الجاني اذا حمي في الشكاية مواجها بالتوبيخ
والزام الحجة فوهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم ومن تأمل في طريق عتابه تعالى اياه عليه السلام
في مواضع العتاب كقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم فان فيه ما لا يخفى من لطف الكناية
عن خطائه وهم في الاذن تعظيما لشانه لا يخطر بباله مثل ذلك الوهم واما قلنا على ما ذكرنا
اذ لا بد من اعتباره شرطا زائدا على ما ذكروا في تعريف الالتفات قال صاحب التلخيص والمشهور
ان الالتفات هو التعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد التعبير عنه بآخر منها وقال الفاضل
التفتازاني في شرحه بشرط ان يكون التعبير الثاني على خلاف مقتضى الظاهر وفي المفتاح
ويسمى هذا النقل التفاتا عند علماء علم المعاني وقال الفاضل الشريف في شرحه ثم ان
الالتفات من احد الطرق الثلثة الى آخر منها انما يسمى التفاتا اذا كان على خلاف مقتضى
الظاهر كما يشعر به لفظ النقل وايراده في الاخراج لا على مقتضاه وما ذكره من فائدة

رد تعريف الفاضل المحشي

فائدة العادية ويرد عليه ان النقل الذي اشير اليه هو النقل من صيغة الى اخرى وهذا
ظاهر عند التأمل في سياق الكلام المنقول فلا اشعار فيه بما ذكره وتعليله على ما نقل عنه
في الحاشية بان الجاري على مقتضى الظاهر لا يقال فيه نقل مردود ايضا لان ارادوا انه
لا يقال فيه نقل على الاطلاق فمسلم ولكن لا يجدي نفعا لان الواقع ههنا النقل المقرون
بالاشارة وان ارادوا انه لا يقال فيه نقل مطلقا كان او مقرونا بالاشارة الصادق عليه
المتبادر عند الاطلاق فلا صحة له كما لا يخفى ثم ان قوله تحقق الاشعار في ايراد الالتفات في
الاخراج لا على مقتضى الظاهر بما ذكره مبناه عدم الفرق بين ظاهر المقام وظاهر الكلام فان
صاحب المفتاح قد اورد الالتفات في الاخراج على خلاف الظاهر بحسب اقتضاء المقام
والمعتبر في الالتفات انما هو الاخراج على خلاف الظاهر بحسب اقتضاء اسلوب الكلام وقد نبهت
فيما تقدم على هذا او على الفرق بين الاخراجين فان قلت قد اثبت صاحب المفتاح
في قول امرئ القيس تطاول ليلك بالاثمد التفاتا وهذا بناء على ان كلا من التكلم
والخطاب والغيبة اذا كان مقتضى الظاهر فعدل عنه الى الآخر فهو التفات عنده قلت
نعم اثبت فيه التفاتا على خلاف ما عليه الجمهور ومع ذلك لم ينكر ثبوت الالتفات اذا
نقل الكلام عن اسلوب هو خلاف مقتضى المقام الى اسلوب هو مقتضاه وذلك
اثبت التفاتا آخر في قوله وذلك من نباء جاءني فظهر ان المعتبر في الالتفات عنده
انما الاخراج على خلاف الظاهر بحسب اسلوب الكلام لا بحسب اقتضاء المقام كما هو السابق
الى الفهم من البناء المذكور انتفى الا انه اكتفى بالعدول عن الاسلوب المتوقع و
قال بتحقق الشرط المذكور بذلك والجمهور على انه لا بد من العدول عن اسلوب محقق
فان قلت اليس مقتضى المقام تشتمل مقتضى الكلام مما هو على خلاف مقتضى اسلوبه يكون
على خلاف مقتضى المقام ايضا قلت نعم كذلك الا ان مقتضى الظاهر في مصطلح اهل هذا الفن ما
تقتضيه ظاهر المقام قبل الشروع في الكلام ومن خلافه خلاف ذلك فلا يستلزم ما يحدث
بعد الشروع فيه باختيار اسلوب من الحال وانما لم يعتبروا الحادث بعد الشروع مع انه قد يكون
مخالفا للقديم كما اذا كان المقام مقام الحكاية وشرع في الكلام على اسلوب الغيبة وقد جرى
شأنه من التنزيل فلو اعتبر في مثل ذلك الحادث بعد الشروع يلزم ان يكون الكلام على
مقتضى الظاهر من وجه وعلى خلافه من وجه ولا وجه لترجيح الحادث على القديم واسقاطه عن

حيز الاعتبار بالكلية اذ يلزم ح انه لا يتحقق مقتضى المقام من جهة الكلام قبل الشروع
بل عنده ايضا مالم يتقرر اسلوبه ولا مجال لان يقال انهم اعتبروا القديم فيه حدث والمعاصر
واسقطوه بعده اذ لا مستند لهذا التفصيل من جهة السلف كما لا يخفى على من تتبع و
انصف وبالتجنب عن التعسف اتصف ثم ان ما زعمه من الاشعار مما ذكره من الفائدة
العامة للالتفات بكونه على مقتضى الظاهر مردود ايضا لان مدار تلك الفائدة على العدول
من اسلوب الى اخر سواء كان المعدول عنه على مقتضى الظاهر او لا على ما تقف عليه
باذن الله تع لا يقال المشهور في تفسير الالتفات ما هو المذكور في التلخيص وعليه الجمهور على
ما نص عليه الفاضل التفتازاني في شرحه وما ذكرته تفسير محدث له قلت بل ما ذكرته على
وفق اشارة صاحب المفتاح حيث قال والعرب يستكثرون منه ويرون الكلام اذا
انتقل من اسلوب الى اسلوب ادخل في القبول عند السامع واحسن تطرية لنشاطه واملأ
باستدرار اصغائه ويوافقه ما في الكشاف وكفى بهذين الشيخين قدوة وقد
وقفت مما سبق على ان ما ذكر في التلخيص لا يطرد الا باعتبار شرط من الخارج وذلك خارج
عن قانون الحد وما ذكرنا سالم عن المحذور وذلك لان الاختلاف في الاسلوب اخص
من الاختلاف في التعبير فان الثاني يتحقق في نحو قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى
الصلوة دون الاول لان حق الضمير العائد الى الموصول ان يكون غائبا فلا تغير
بالاسلوب وان تغير التعبير حتى احتيج الى اعتبار قيد زائد للاحتراز عن مثله وبما قررنا
تبين ان الجمهور لا يرتضي بتحديد الالتفات بما ذكر في التلخيص وان ما ذكر في شرحه من
نسبته اليهم فرية ما فيها مرية ومما يظن انه من قبيل الالتفات وليس منه قوله تع وانتم
قوم تجهلون اما وجه الظن فهو ان الاسم الظاهر غائب فلما عدل عنه الى الخطاب في تجهلون
تحقق الالتفات واما انه ليس منه فلان في عبارة القوم جهتا غيبة وخطاب وذلك
لانها اسم ظاهر غائب وقد حمل على انتم فصار عبارة عن المخاطبين ثم انه وصف بتجهلون
اعتبارا لجانب خطابه المستفاد من حمله على انتم وترجيحا له على جانب غيبته الثابتة
في نفسه لان الخطاب اشرف واولى وجانب المعنى اقوى واكمل فهو بالحقيقة اعتبار لجانب
المعنى وتغليب له على جهة اللفظ فان الغيبة في لفظ القوم ومعناه المخاطب وبهذا
القدر من الاعتبار لا يتغير الاسلوب ولا يتحقق النقل من طريق الى اخر وعلى هذا القياس

القياس قول علي رض انا الذي سمتني امي حيدرة قال الامام المرزوقي في شرح نحو
الحماسة وانا لقوم ما نرى القتل سبة اذا ما راته عامر وسلول كان الوجه ان يقول
ما يرون القتل سبة حتى يرجع الضمير من صفة القوم اليه ولا تعري عنه لكنه لما علم ان المراد
بالقوم هو قال نرى وقد جاء في الصلة مثل هذا وهو فيه اقطع قال انا الذي سمتني
امي حيدرة اكيلكم بالسيف كيل السندرة والوجه سمته حتى لا تعري الصلة من ضمير الموصول
قال ابو عثمان المازني لولا صحة مورده وتكرره لرددته والشريف الفاضل الفضول
عما قررناه قال في شرحه للمفتاح لا يبعد ان يجعل مثل انا الذي سمتني امي حيدرة و
انت الذي اخلفتني ونحن قوم فعلنا وانتم قوم تجهلون من باب الالتفات من الغيبة
الى التكلم والخطاب ومما يشبه الالتفات وليس منه ما في قوله تع فان تولوا فانما عليه
ما حمل وعليكم ما حملتم من تغيير الاسلوب والعدول عن مقتضى ظاهر الكلام وذلك ان
موجب ظاهر الكلام على اسلوب ما سبق من قوله تع قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان يجري
على مقتضى الظاهر سواء تعالى فان توليتم فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وانما قلنا
انه ليس منه لعدم النقل عن احد الطرق الثلثة الى الاخر منها فان المتحقق في قوله قل اطيعوا
الله تنزيلهم منزلة الاسوق الكلام معهم على طريق الغائبة والفرق واضح وان خفي على
صاحب الكشف حيث قال هو التفات حقيقي لانه جعلهم غيبا حين امر الرسول بخطابهم في
قوله قل اطيعوا الله ثم خاطبهم بقوله فان تولوا وقد نبه صاحب الكشاف على ما ذكرنا
من عدم الالتفات حقيقة فيما ذكر لفقد شرط النقل حيث قال صرف الكلام عن الغيبة
الى الخطاب على طريقة الالتفات يعني ان مقتضى الظاهر نظم الكلام على الغيبة ولما صرف عنها كان
على طريقة الالتفات وان لم يكن منه لعدم تحقق النقل عن الغيبة حيث لم يوجب سوق
الكلام على صيغتها في اخذ عبارة الطريقة وذكر الصرف دون النقل تنبيه على ما ذكرنا
فافهم ومن ههنا وما تقدم بيانه تبين ان كلا من تغيير الاسلوب والنقل من صيغة الى
اخرى اعم من الاخر من وجه ولذلك جمعنا بينهما في تفسير الالتفات وظهر لك شعبة الاخر
لسلوك الحكاية ووجه لا يوجد فيه تغيير الاسلوب دون النقل واعلم ان انواع الالتفات
بحسب النقل من كل واحدة من الصيغ الثلثة الى احدى الاخريين ستة وقد افصح عنه
صاحب المفتاح بقوله بل الحكاية والخطاب والغيبة ثلثتها ينقل كل واحد منها الى الاخر و

يسمى هذا النقل التفاتا عند علماء علم المعاني وان قصر عنه بيان صاحب الكشاف بقوله
هذا يسمى الالتفات في علم البيان وقد يكون من الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى الغيبة ومن
الغيبة الى التكلم حيث اقتصر على ذكر انواع الثلثة وقوله في علم البيان لا ينافي قول صاحب
المفتاح عند علماء المعاني لانه اراد بالبيان علم البلاغة الشامل للمعاني والبيان وانما
كان الالتفات من علم المعاني لان ما يترتب عليه من الفوائد من جملة خواص التراكيب التي
يبحث عنها في علم المذكور واما ما قيل يبحث عنه في علم البلاغة والبديع اما في المعاني فباعتبار
كونه على خلاف مقتضى الظاهر واما في البيان فباعتبار انه ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة
في الدلالة عليه جلاء وخفاء وبهذين الاعتبارين يفيد الكلام حسنا ذاتيا للبلاغة واما في
البديع فمن حيث ان فيه جمعا بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من محسناته المعنوية
ففيه نظر اما اولا فلان مجرد كونه على خلاف مقتضى الظاهر لا يكفي في دخوله في علم المعاني وهذا
ظاهر عند من له ادنى تأمل في حد العلم المذكور واما ثانيا فلان اعتبار انه للمعنى الواحد
طرق تختلف في الدلالة عليه جلاء غير كاف في دخوله في علم البيان بل لا بد مع ذلك من ان يكون
ذلك الاختلاف بحسب الدلالة العقلية وهو مفقود في الالتفات ولذلك لم يورده صاحب
المفتاح في البيان واقتصر على ايراده في المعاني والبديع وعده خلاف مقتضى الظاهر
من الكناية لا يجدي نفعا في كونه من البيان لانه ليس منها حقيقة كيف وهي من اقسام
اللفظ والخلاف المذكور ليس من جنس اللفظ وكذا اخراج الكلام عليه ليس منه وانما عده
من الكناية لما بينهما من المشابهة والشريف الفاضل لغفوله عن هذا قال في شرح المفتاح
في حاشيته وكونه من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر المندرج تحت الكناية لا يوجب
كونه من مباحث البيان كسائر الجزئيات المندرجة في قواعده لان الاحكام الجزئية المندرجة
في قواعد علم فروع وثمرات لمسائله اذ ليست مبحوثا عنها بخصوصياتها ثم ان موجب تعليله [illegible]
لان الاحكام الجزئية على تقدير تمامه هو ايجاب ما ذكر من الاندراج عدم كونه من مباحث البيان [illegible]
لا عدم ايجاب كونه منها وانما قلنا على تقدير تمامه لانه محل نظر فتدبر وهذا الكلام وقع
في البين استطرادا فلنعد الى ما كنا فيه من تفصيل انواع الالتفات الحاصل من ضرب الثلثة
في الاثنين فنقول احدها الالتفات من التكلم الى الخطاب ومثاله من التنزيل وما لي لا اعبد
الذي فطرني واليه ترجعون وذلك ان المراد بقوله وما لي اعبد المخاطبون والمعنى وما لكم

والمعنى وما لكم لا تعبدون الذي فطركم فالمعبر عنه في الجميع هو المخاطبون وما عبر عنهم بصيغة
التكلم كان مقتضى الظاهر ان لا يغير اسلوب الكلام بل يجري اللاحق على سنن السابق و
يقال واليه ارجع فلما عدل عنه الى ذكر تحقق الالتفات ومن الشعر تذكرت والذكرى
يهيجك زينبا واصبح باقي وصلها قد تقضبا ان تذكرت قرئ بالفتح كما هو الرواية
فالالتفات فيه على رأي صاحب المفتاح حيث كان الظاهر اضمارا على التكلم فعدل عنه الى الخطاب
وان قرئ بالضم فالالتفات في يهيجك وهذا باتفاق وثانيها الالتفات من التكلم الى
الغيبة ومثاله من التنزيل انا اعطيناك الكوثر فصل لربك كان الظاهر ان يقال فصل لنا
قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له
لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك للغائب والمخاطب في الكلام القديم وانما هو استعمال
المولدين كقوله باي نواحي الارض ابغي وصالكم وانتم ملوك ما لمقصدكم نحو تعظيما
للمخاطب وتواضعا من المتكلم وفيه نظر لانه قد جاء ذلك للغائب والمخاطب ايضا في
الكلام القديم اما الاول فقد قال الامام النسفي في تفسير قوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي قضى رسول الله فذكر الله لتعظيم
امره والاشعار بان قضاءه قضاء الله تعالى وجمع الضمير الخ للتعظيم واما الثاني فقد قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرأ ابن مسعود راعونا على انهم كانوا
يخاطبون بلفظ الجمع للتوقير والفاضل المذكور اعترف بالكره ههنا في بحث ان الامر للوجوب
من التلويح ومثاله من الشعر المذكور من الشعر لم يوجد في اشعار الجاهلية ولذلك لم يورد صاحب
المفتاح مثالا له الا انه لم يسبق في ذلك لان وجود مثاله في التنزيل كان كافيا فلا و
لاقتصاره على ايراد المثال للاقسام الخمسة وثالثها الالتفات من الخطاب الى التكلم ومثاله
لم يوجد في التنزيل واما مثاله من الشعر فقوله طحا بك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب
عصر حان مشيب اي زمان قرب المشيب يكلفني ليلى وقد شط وليها اي بعد قربها
وعادت عواد بيننا وخطوب التفت من الخطاب في طحا بك الى التكلم حيث لم يقل يكلفك
وفاعل يكلفني ضمير القلب وليلى مفعوله الثاني والمعنى يكلفني ذلك القلب ليلى ويطالبني
بوصلها ورابعها الالتفات من الخطاب الى الغيبة ومثاله من التنزيل حتى اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم كان الظاهر ان يقال وجرين بكم ومن الشعر قوله ان تسألوا الحق نعطي

سائر والدرع محقبة والسيف مقروب التفت في سائر من الخطاب الى الغيبة و
تحاسبها الالتفات من الغيبة الى الخطاب ومثاله من التنزيل مالك يوم الدين اياك نعبد
كان الطايا نعبد ومن الشعر طرق الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بارحلنا ويمرج
الى اعتديت لنا وكنت رحيلة والقوم قد قطعوا متان السجسج التفت في البيت الثاني
من الغيبة الى الخطاب حيث قال اعتديت وكان الظاهر ان يقول اعتدت وسادسها
الالتفات من الغيبة الى التكلم ومثاله من التنزيل اية الذي ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه
كان الظاهر ان يقال فساقه ومن الشعر قوله تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلي ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة كليلة ذي العائر الارمد وذلك من نبا جاءني وخبرته عن
ابي الاسود التفت في جاءني من الغيبة الى التكلم وكان الظاهر ان يقول جاءه
وقال صاحب المفتاح فالتفت يعني امرء القيس في الابيات الثلث اما دامه التفت في
كل بيت وكلام صاحب الكشاف في هذا المعنى اظهر حيث قال التفت امرؤ القيس ثلث
التفاتات في ثلث ابيات فانه نص في التثليث وظاهر في التوزيع اما في الاول فمن
التكلم الى الخطاب اذا القياس تطاول ليلي واما في الثاني فمن الخطاب الى الغيبة حيث قال
وبات والقياس وبت على الخطاب واما في الثالث فقد مر بيانه هذا القول من
صاحب الكشاف صريح في ان سبق طريق اخر تحقيقا ليس بشرط في الالتفات فالحاصل
الجمهور في هذا الخصوص ليست من خصائص صاحب المفتاح بل هو مقلد فيها لصاحب
الكشاف فحق ذلك المذهب ان ينسب اليه لا الى صاحب المفتاح لان القول حقه ان ينسب
الى من سبق به لا يقال ان في ذلك التفاتا من الغيبة الى الخطاب فيكون في تلك
الابيات ثلث التفاتات على مذهب الجمهور ايضا فلا ضرورة في حمل قول صاحب الكشاف على
خلاف مذهب الجمهور لانا نقول الالتفات في ما ذكرتم متعين اذ يجوز ان يكون الكاف
خطابا لغيره لا لنفسه على ان قول صاحب الكشاف على ما نبهت عليه فيما تقدم صريح في توزيع
الالتفات على الابيات الثلثة وعلى ما ذكرتم لا يصح ذلك **واعلم** انه قد دار في السنة ارباب
البلاغة ان امرء القيس التفت ثلث مرة في ثلث ابيات واستغربوا ذلك غاية الاستغراب
وزعموا انه ثمرة الوثاب وقد وقع في كلامهم التفاتات في مقدار نصف مصراع البيت وذلك
اغراب كما في قوله تعالى ثم ردوا الى الله فان في ردوا التفاتا من الخطاب الى الغيبة

وفي قوله الى انه التفاتا من التكلم الى الغيبة لان سياق قوله تعالى حتى اذا جاء
احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وقوله تعالى باركنا حوله لنريه من اياتنا
على قراءة ليريه بالياء الغيبة فان فيه التفاتا من التكلم الى الغيبة ثم من الغيبة الى
التكلم ومن ههنا تبين فساد ما قيل شرط الالتفات ان يكون التعبيران في الكلامين
والفوائد العامة لانواع الالتفات هي حسن التطرية لاسلوب الكلام تنشيطا للسامع
فان الطبع قد يمل من اسلوب معين فاذا خرج عنه الكلام تجدد له الرغبة الى الاصغاء
ولطف الايقاظ للسامع وذلك ان الكلام اذا جرى على سنن واحد ربما يذهل
عنه السامع لكونه جاريا على العادة المعهودة فيفوته المقصود وزيادة التقرير
للمعنى في ذهن السامع وذلك ان الكلام اللاحق اذا صرف عن اسلوب السابق
يستغربه النفس فتتنبه له وتنبعث للنظر فيه وتدبره فيشتد وقعه فيها وقال العلامة
التفتازاني في شرحه للمفتاح الفائدة في مطلق الالتفات وجهان يرجع احدهما الى
المتكلم وهو قصد التفنن في الكلام والتصرف فيه بوجوه مختلفة من غير اعتبار لجانب
السامع والثاني الى السامع وهو حسن تنشيط ولطف ايقاظ ويرد عليه ان القصد
المذكور لا يصلح فائدة للالتفات وكان الشريف تنبه لذلك فعدل عنه الى قوله وهو التصرف
والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة والتمكن فيها ويتجه عليه ايضا انه ان
اريد مطلق التصرف والافتنان حسنا كان او قبيحا فلا وجه بعد القدرة عليه فضيلة
وان اريد التصرف والافتنان على وجه تتضمن الخاصية والمزية فترجع الفائدة الى تلك
الخاصية وينقلب خاصة فتدبر ولا يذهب عليك ان الفوائد المذكورة انما تترتب على
الالتفات اذا كان فيه انتقال عن اسلوب الى اخر تحقيقا لا تقديرا وما قيل في توجيه قول
صاحب المفتاح بالتعميم للانتقال التقديري مع تفرعه لعموم تلك الفوائد حسن الالتفات
اذا ورد على السامع خلاف ما يترقبه من الاسلوب الظاهر كان له مزيد نشاط ووفور
رغبة في الاصغاء والى الكلام تعسف ظاهر فان المذكور في الفوائد تطرية النشاط لا تقوية
ولا شبهة في ان التطرية لا يتصور في ابتداء المخاطبة **واعلم** ان مدار تلك الفوائد على
ان من الخطاب مطلق هو ان يكون المخاطب الكلامين في الحالين واحدا فيوجد شرط الالتفات
اولا يكون واحدا فلا يكون من باب الالتفات فحق من يريد ترتيبها على الالتفات فحسبه

ان تذكر المخاطب بدل السامع فصاحب المفتاح ومن حذا حذوه من الذين ذكروا
السامع عند تقريرهم الفوائد المذكورة مرتبة على الالتفات المشروط بالشرط المزبور لم
يكونوا على البصيرة ولما عرفت ان فائدة التطرية والايقاظ مدارها على نقل الكلام من
اسلوب الى اخر مطلقا فقد وقفت ما في كلام الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح التلخيص
لانا نعلم قطعا من اطلاقاتهم واعتباراتهم ان الالتفات هو انتقال الكلام من اسلوب
من التكلم والخطاب والغيبة الى اسلوب اخر غير ما يترقبه المخاطب ليفيد تطرية نشاطه وايقاظه
في اصغائه من الخلل حيث اعتبر في ترتيب الفائدة المذكورة قيدا في الاسلوب المنقول
اليه لا دخل له فيه ثم انه لم يصب في قوله هو انتقال الكلام لانه نقل الكلام على ما اختاره
صاحب المفتاح او التعبير عن معنى واحد بطريقين على ما المشهور والانتقال المذكور
اثره لا نفسه وما عد من المحسنات البديعية انما هو اثره واعلم ان المراد من المعنى المشترك
بين الطريقين المذكورين في التعريف المشهور للالتفات هو المعنى الذي يكون لذينك الطريقين
لا معنى الكلام لانه متعدد قطعا وانما قيدنا المعنى بالذي لان معناهما الاول ايضا متعدد
فان الكلام اذا نقل عن طريق الخطاب الى طريق الغيبة مثلا يكون المعنى الاول للطريق
المنقول عنه الخطاب وللطريق المنقول اليه الغيبة وهما معنيان مختلفان والاتحاد فيما
هو المقصود بهما فان الذي عبر عنه بطريق الغيبة هو الذي قصد بطريق الخطاب ثم رجع
ما ذكر الى اعتبار الشرط الذي ذكره صدر الافاضل ومن ههنا تبين ان لا حاجة الى
اعتبار الشرط المذكور على تقدير تغيير الالتفات بنقل الكلام عن اسلوب الى اخر او تغيير اسلوب
الكلام بنقله عن صيغة الى اخرى واما اذا فسر بالتعبير عن معنى بطريق من الثلثة بعد
التعبير عنه باخر منها فلا حاجة اليه بل لا وجه لاوج يلزم اعتباره لولا الشرط انه على
وكان الفاضل التفتازاني غافل عن دلالة التغيير المذكور على الشرط المزبور حيث قال في
شرحه للتلخيص بعد التفصيل المشبع في الالتفات على تغيير المذكور وكم تحير الافاضل في كلام
السكاكي ان من شرط الالتفات ان يكون المخاطب بالكلامين في الحالين واحدا فان الظاهر
منه اعتبار الشرط المزبور على التفسير المشهور ايضا قال صاحب المفتاح بعد الاختيار في
ايراد الامثلة للالتفات وامثالها ذكر اكثر من ان يضبطها القلم وهذا النوع قد يختص مواقعه
بلطائف معان قلما تتضح الا لافراد بلغائهم او للحذاق المهرة في هذا الفن والعلماء النحارير

التحارير قوله اكثر من ان يضبطها القلم مما اخطاء فيه الشارح حيث زعم ان المذكور
من التفضيلية فقال يرد عليه ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا
له في اصل الفعل اعني الكثرة ونظيره قولهم اكثر من ان يحصى وقول الناس اكيس من
ان يمدح وارجل مما لم يره واعنده انا راحسان وهو كثير في كلام المولدين فقيل كلمة من
متعلقة بفعل تضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الكثرة من ضبط القلم ومن الاحصاء
ومتباعدون في الكياسة من مدح الرجل الخالي عن الاحصان ورده بان من اذا لم
تكن تفضيلية قد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلثة ولا شك ان التفضيل او
فالمعنى اكثر مما يمكن ان يضبط بالقلم ومما يمكن ان يحصى والبس مما يناسبه منه ان يمدح الكاكا
عن الاحسان الا انه سومح في العبارة اعتمادا على ظهور المراد الى ههنا كلامه ومنشا
ما ذكره اولا واخرا الغفول عن اصل في هذا الباب ذكره الامام المرزوقي في شرح الحماسة
وصاحب المغرب وغيرهما وهو ان افعل التفضيل اذا وقع خبرا يحذف عنه اداة التفضيل
قياسا ومنه الله اكبر وقول الشاعر دعائمه اعز واطول فكلمة من في امثالها ذكر متعلقه
بما تضمنه اسم التفضيل وقوله قد يختص مواقعه بلطائف قد فيه مستعار للتكثير في
قوله تع قد نرى تقلب وجهك في السماء وقول الشاعر قد اترك القرن مصفرا انامله
كان اثوابه مجت بفرصاد والفاضل الشارح لغفوله عن استعارة قد للتكثير في امثال
هذا المقام قال في شرحه ولفظ قد اشارة الى ان الفائدة العامة كافية لحسن الالتفات
في مواقعه كلها لكن ربما تشتمل بعضها على فائدة اخرى فيزداد حسنه فيه ثم ان معنى غير
لا يحتمل الكلام المذكور لان محصوله الاخبار عن ان مواقع الالتفات لا ينفك عن لطائف
اخر على معنى اخر كلا منها يليه لطيفة مخصوصة زيادة على الفائدة العامة كما هو مقتضى
مقابلة الجمع بالجمع فالباء داخل على المقصور لا على المقصور عليه كما في تخصك بالعبادة
واختص بها اذا لا معنى للاخبار عن ان لطائف اخر تنفك عن مواقع الالتفات ومن
اللطائف المخصوصة ما ذكره صاحب المفتاح وصاحب الكشاف في اياك نعبد وذكر وجها اخر ذكره
الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وهو ان ذكر لوازم الشيء وخواصه يوجب ازدياد
وضوحه وتميزه والعلم به فلما ذكرانه تع توجه النفس الى الذات الحقيقي بالعبادة فكلما
اجرى عليه صفة من تلك الصفات العظام ازداد ذلك فعند وصف ولا باز المدبر للعالم

في الجملة ان يضبط بالقلم ولا نسلم
نضبط عنه تعذر عن الحد منهم

تحقيقه فشرعها الفاضل منهم

ارد الشرح فيه

وثانيا بانه المنعم بانواع النعم الدنيوية والاخروية لينتظم لهم امر المعاش ويستعدوا لامر المعاش وثالثها بانه المالك لعالم الغيب واليه معاد العباد فانصرفت النفس بالكلية الينا التناهى وضوحه وتميزه بسبب هذه الصفات مخوطب تنبيها على ان من هذه صفاته يجب ان يكون معلوم التحقق عند العبد متميزا عن سائر الذوات حاضرا في قلبه يخشى بداه وشاهده حال العبادة وفيه تعظيم لامر العبادة وانما ينبغي ان يكون عن قلب حاضر كانه يشاهد ربه ويراه ولا يلتفت الى ما سواه الى هنا كلام العبارته ولا يذهب عليك ان الكلام في اطلاق المدبر على الله تعالى اما على اصل من قال ان اسماء الله تعالى توقيفية فظاهر واما اصل المخالف فيه فلان شرطه ان لا يكون موهما لما لا يليق لشانه تعالى وفي المدبر ذلك الايهام كما لا يخفى على ذوى الافهام وقد فسر الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص المطول المذكور على وفق ما ذكرناه حيث قال اى قد يكون لكل التفات سوى هذا الوجه العام وجه مختص به بحسب مناسبة المقام الا انه يجب عليه ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما يترتب على التفات بحسب مناسبة المقام من الوجه الخاص مترتبا على التفات اخر في مثل ذلك المقام ولا دليل على انفراد كل فرد بل كل نوع منه بوجه خاص لا يشاركه فيه غيره والاستقراء القاصر لا يجدى نفعا وقد يطلق الالتفات على معنيين اخرين احدهما ان تذكر معنى فيتوهم ان السامع اختلج شيء فيلتفت الى ما يزيل اختلاجه ثم ترجع الى المقصود كقول ابن ميادة فلا صرمه يبدو وفي اليأس راحة ولا وصله يصفو لنا فنكارمه فانه لما قال فلا صرمه يبدو واستشعر ان يقول السامع وما تصنع به فاجاب بقوله وفي اليأس راحة ثم عاد الى المقصود والثاني تعقيب الكلام بجملة مستقلة متلاقية له في المعنى على طريق المثل او الدعاء او نحوهما كما في قوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم وقوله تعالى ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم وفي كلامهم قصم الفقر ظهرى والفقر قاصم الظهر وفي قول جرير متى كان الخيام بذى طلوح سقيت الغيث ايتها الخيام اتنسى يوم تصقل عارضيها بفرع بشامة سقى البشام تم الكلام

الحمد لله والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق التغليب ان التغليب

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1834
Yeni Kayıt No.: 1498/29
Tasnif No.: 892.7-08

واما ترجيح جانب اللفظ على جانب المعنى كما في قوله تعالى او بالعكس كما في قوله تعالى بل انتم تجهلون فليس من هذا الباب اذ لا تغليب فيه فافهم هذا الفرق الدقيق فانه قد اشتبه على كثير منهم السكاكى مسه

التغليب في الكلام توسع شايع في لسان العرب مداره على جعل بعض المفهومات تابعا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلب بحسب الوضع الشخصي او النوعي والاعتبار في الواحد والتعدد لا في جانب الغالب ولا في جانب المغلوب فقد يغلب الواحد على الواحد كما في القمرين والعمرين وقد يغلب المتعدد على المتعدد كما في قوله تعالى يوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله على بعض الوجوه وقد يغلب المتعدد على الواحد كما في قوله تعالى وكانت من القانتين وقد يغلب الواحد على المتعدد كما في قوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون واما الاعتبار للنكتة التي تقتضيه والاختصار نكتة مشتركة بين الاقسام كلها فهو لا يكفى في تعيين واحد من الوجوه المذكورة بل لا بد فيه من مخصص معين كالتذكير في القمر والخفة في العمر والتحقير في ما يعبدون والتعظيم في وكانت من القانتين وفي وما ربك بغافل عما تعملون الا ان التعظيم في الاول للمغلب عليه وفي الثاني للمغلب وبالقيد الاخير خرج المشاكلة فانها ايضا جعل بعض المفهومات تابعا لبعض داخلا تحت حكمه في التعبير عنه بعبارة المتبوع الا انه يعبر فيها عن كل من المشاكلين بعبارة مستقلة فان قلت هلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في التغليب قلت تلك شبهة تختلج في البال قبل الوقوف على حقيقة الحال قال الفاضل التفتازاني في اخر سورة النساء من شرح الكشاف شبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز واراده في باب التغليب اجمع وقد فرغ عن حل تلك الشبهة في شرح قول صاحب الكشاف قلت الماء والمنزل كلا وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال انا وانت فعلنا وانت وزيد تفعلان ولانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظر النزول جعل كانه قد نزل وانتهى نزوله حيث قال يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي والاتي بلفظ الماضي اما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق ويرد على الوجهين انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازى يعم المعنى الحقيقي والمجازى ليكون من عموم المجاز وجوابه ان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازى على ان يكون كل منهما مرادا اوليا باللفظ وههنا اريد المعنى الذى بعض افراده من افراد الحقيقة دون البعض الى هنا كلامه ومن

ههنا تبين ان من قال انه من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له لنوع تلبس منهما كتشابه ونحوه لم يصب في قوله كتشابه لما عرفت ان اعتبار علاقة التشابه في طريق الاستعارة وهو غير طريق التغليب فانه من قبيل المجاز المرسل فتامل اقول قد تبين مما ذكره ههنا انه لم يصب فيما قاله في فصل حروف المعاني من التلويح وكثيرا ما يجيء الجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لان في الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة حيث رجح الاول على الثاني بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز على الثاني مع انه شبهة واردة على كل منهما وحلها ايضا مشترك ثم ان موجب ما ذكره من ان يكون الاول وجها دون الثاني ان الاطلاق المذكور غير مخصوص بمن يجوز الجمع المذكور فافهم وقد يجاب عليه بان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول فح يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صورة الجمع اقول هذا الجواب ذكره الفاضل المذكور في بحث بين الحقيقة والمجاز من التلويح بقوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى المجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل ودفعه بقوله لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا والحقيقة اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع الحقيقي من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض ومن غفل عن هذا قال في دفع ما ذكر ويمكن ان يجاب عنه بما اشار الفاضل في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في كل واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ اقول تقرير الجواب على الوجه المذكور خارج عن قانون المناظرة لا وظيفة السائل لان قوله ولا يلزم الجواب سوال مقدر على المنع اقول الجواب الذي ذكره الفاضل

التفتازاني في شرح الكشاف وارتضاه الفاضل الشريف لا يقطع عرق الشبهة لانا انما نمشي في مثل القمرين وما تعبدون والقوم اذا اطلق على جماعة فيهم امرأة واما في نحو قولنا رايت احد عشر رجلا اذا كان فيهم امرأة فلا نمشي وكذا في او لتعودن لان العود ان اخرج عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي فلا تغليب وان ابقي على معناه الحقيقي يلزم المحذور المذكور ولا مجال للتركيب بينهما فتامل قال صاحب المفتاح وباب التغليب باب واسع يجري في كل فن قال الله تعالى حكاية عن قوم شعيب لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا ادخل شعيب في لتعودن في ملتنا بحكم التغليب والا فما كان شعيب في ملتهم كافرا مثلهم فان الانبياء معصومون ان يقع منهم صغيرة فيها نوع نفرة فما بال الكفر اقول فيه نظر لانه ان اراد شعيبا لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في اعتقادهم ايضا فلا نسلم ذلك وما ذكره بقوله فان الانبياء الخ لا يدل على ذلك انما دلالته على انه لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في الواقع وان اريد انه لم يكن في ملتهم في الواقع فمسلم لكنه لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه ان لا يكون في ملتهم في اعتقادهم ايضا وكونه في ملتهم في اعتقادهم يكفي في صحة قولهم على انه يجوز ان يكون العود بمعنى الصيرورة وهو كثير في كلام العرب شرح الكافية لا تكاد تسمعهم يستعملون صار ولكن عاد ويقولون ما عدت اراه عاد لا يكلمني ما عاد لفلان مال ثم ان شعيبا اجرى جوابه على وفق ما قالوا تركنا التغليب فيما لا يجدي فقال ان عدنا في ملتكم ولا تغليب فيه ايضا كما زعم الزمخشري والسكاكي وقال الترمذي في شرح المفتاح وليصح قوله بعد اذ نجانا الله منها دلالة على ما دل عليه ان عدنا في ملتكم بناء على ان النجاة منها انما يكون بعد الدخول فيها على ما سبق اليه الوهم لان النجاة عن الشيء انما يكون بعد الدخول فيه اقول ومن ههنا تبين انه لا ابا في قوله اذ نجانا الله منها عن حمل عاد على معنى صار كما سبق الى بعض الافهام واما التمسك بما قيل ان صار لا يتعدى بفي فليس بشيء لان التعدية خاصة اللفظ فلا احتياج الى اثبات في الاتحاد قال الرضي لا يتوهم ان في التعدية بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علمت فالفرق لفظي لا معنوي بينهما بل هو كولي ليه

اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر ثم
قولها بالكفر لم يصب بجزه لان صغيرة فيها نوع نفرة اشد امتناعا في حق الانبياء
من شيوع الكفر لان في الاول دلالة على خساسة النفس بخلاف الثاني ولذلك اتفق
الكل على امتناع الاول دون الثاني قال صاحب الكشاف في آخر التحريم فان قلت ما
كان خيانتهما عن خيانة امراة نوح عم وامراة لوط عم قلت نفاقهما وابطانهما الكفر
وتظاهرهما على الرسولين فامراة نوح عم قالت لقومه انه مجنون وامراة لوط عم
على ضيفانه ولا يجوز ان يراد بالخيانة الفجور لانه سمج في الطباع نقيصة عند كل احد بخلاف
الكفر فان الكفار لا يستسمجونه بل يستحسنونه ويسمونه حقا انتهى وهذا صريح في ان
الكفر اهون من نقيصة فيها نفرة الطباع نظرا الى منصب النبوة ومقام الدعوة وان
كان الكفر في حد نفسه اشد النقائص واغلظها فافهم وفي شرح الفاضل الشريف للمفتاح
ومن انواعه ان يغلب الاكثر من جنسه على الاقل فينسب الى الجميع ما هو منسوب الى الكثرة كما في
قصة شعيب عم اذا غلب اتباعه عليه في نسبة العود لما غلب هو عليهم في الخطاب ففي قوله
او لتعودن تغليبان اقول فيه بحث وهو ان التغليب في الخطاب انما يلزم ان لو
لم يكن ذلك الخطاب في محضر من اتباعه اذ لو كان في محضر منهم يجوز ان يكون الخطاب اليه
عم والى سائر الحاضرين من اتباعه معا بلا تغليب ولا دلالة في سياق الآية الكريمة
على تعيين الحال ولذلك لم يلتفت صاحب الكشاف وغيره الى التغليب في الخطاب والله اعلم
قوله وكانت من القانتين اي كانت مريم من المطيعين وكان القياس القانتات
لان صيغة الجمع بالواو والنون انما هي للذكور خاصة بحكم الوضع فاطلاقها على الاناث
تغليب الذكور على الاناث ونكتته الاشعار بان طاعتها لم تقصر عن طاعة الرجال حتى
عدت من جملتهم وادخلت في التعبير عن الذكور فالتغليب للذكور حكم النكتة لا العكس كما
توهمه عبارة السكاكي حيث قال عدت الانثى من الذكور بحكم التغليب وقد تداركه الشارح
الفاضل حيث وجهها بقوله اي جعلت بمنزلتهم في التعبير بلفظ يختص به الذكور وضعا
فان قلت ما تقول في قول من قال من ابتدائية وكانت مريم من اعقاب هارون فلا تغليب
في الآية لان مبناه على ان يكون تبعيضية قلت لا ارى له وجها لان فيه تنزيل الكلام
عن درجة لتضييع تلك النكتة اللطيفة بل نقول فيه تفويت توجه مطابقة الكلام لمقتضى

لمقتضى المقام فان المقام توصيفها بجهات الفضل والمزية والكون من اعقاب نبي
من الانبياء مما يستوي فيه الاقدام كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال السكاكي وقوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس عد ابليس من الملائكة بحكم التغليب
عد الانثى من الذكور وهذا على وفق ما ذكره الزمخشري من ان الاستثناء متصل
لانه كان جنيا واحدا بين اظهر الالوف من الملائكة مغمورا بهم فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم
استثني منهم استثناء واحد منهم اقول لا حاجة الى التغليب في تصحيح اتصال الاستثناء
فان مبناه على عموم الامر بالسجدة لابليس وذلك لا يلزم ان يكون بتعميم عبارة الملائكة
للعموم المذكور مراعاة وهو الدلالة وذلك ان الاكابر اذا كانوا مامورين بالتذلل
لاحد فكون الاصاغر مامورين به بالطريق الاولى فالامر بالسجود وان كان بعبارة
مخصوصة بالملائكة لكنه بدلالته عام لابليس ايضا وبهذا التفصيل تبين ما في التعليل
الذي وقع في كلام الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح فان ابليس داخل
فيما اريد بلفظ الملائكة ولذلك تناوله الامر بالسجود وكان استثناؤه من قوله فسجدوا
متصلا من القصور فافهم ولا تكن من القاصرين ثم قال السكاكي ومن هذا الباب
قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون بتاء الخطاب جانب انتم على جواب قوم اقول وقد بحث
فيما سبق على انه ليس من هذا الباب ثم قال وكذا وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأ
بتاء الخطاب اذ الاستشهاد فيمن قرأ بالياء لصحة الاخبار عن الغائبين بيعملون من
غير ارتكاب تغليب بخلاف الاخبار عن المفرد الحاضر بتعملون فانه لا يصح بدون التغليب
ومن وهم ان القيد المذكور لانه على قراءة الغيبة لا يحمل على تغليب غيره وهم انه
في كلامهم تغليب وان كان اكثر على المخاطب ولا تغليب اصلا على المتكلم فقد وهم
حيث زعم انه لولا اعتبار العهد بتغليب الغائب على المتكلم لكان الكلام المذكور مظنة
التغليب وقد عرفت انه ليس كذلك لصحة الكلام بدون التغليب اقول زعم الشارح
ان قولنا انا وانت فعلنا تغليب للمتكلم على المخاطب على ما صرح به فيما نقلناه عنه
من كلامه ويرد عليه ان الضمير في فعلنا موضوع للمتكلم مع الغير وقد استعمل في معناه الحقيقي
فلا تغليب والجواب عنه بما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وهو ان ذلك انما
لم يعبر عن غيره بطريق الخطاب او الغيبة اما اذا عبر عنه باحدهما فحقه ان يجري على ذلك

قال الشارح الرضي ولا يصح ان يستدل بتثنية العلم وجمعه على صحة تثنية المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة بان يقال نسبة العلم الى المسميات كنسبة المشترك الى مسمياته فيكون كل واحد منهما دالا على معانيه لا بوضع واحد اما عند المص فلانه شرط في التثنية والجمع كون المفردات متفقة اللفظ او اكثر ومعنى المشترك ليست بواحدة بخلاف الاعلام كجابر واما عند غيره فقال المص لو سلم ان نسبة العلم الى مسمياته كنسبة المشترك الى مسمياته فبينهما فرق وذلك لان المشترك اجناس يؤخذ آحاده فتثنى وتجمع كالقرئين للطهر والحيض فلو ثني او جمع باعتبار معانيه المختلفة لادى الى اللبس وليس للعلم جنس يؤخذ آحاده فتثنى وتجمع حتى اذا ثني او جمع باعتبار معانيه المختلفة اورث اللبس انتهى

الطريقة لا ان يجعل تابعا للمتكلم لانه لا يتحقق مع التغليب نعم ثبت العدول عن مقتضى الظاهر ولا يلزمه التغليب بل هو اقرب الى الالتفات من التغليب كما لا يخفى على من له معنى النظر والله ولي الرشاد ثم قال السكاكي وكذا يذرؤكم في قوله تع جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه خطابا شاملا للعقلاء والانعام وذلك يجعل التغليب في لفظ كم فان في مجيء الكاف دون الهاء تغليب المخاطب على الغائب وفي مجيء الميم دون النون تغليب العقلاء على ما لا يعقل **اقول** لقائل ان يمنع اقتضاء المقام شمول الخطاب فيه للفريقين ويقول خص الخطاب بذوي العقول لعدم صلاحية الخطاب في غيرهم ثم ان تخصيص الخطاب بهم لا يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم كما ان تخصيص الخطاب في قوله تع لكم وانفسكم لم يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم ثمة والسكوت عن بيان الحكم في الانعام لانفهامه بطريق الدلالة فهذا من قبيل الايجاز والاختصار بلا حاجة الى التغليب كما لا يخفى على ذوي الاعتبار ثم قال ومنه قولهم ابوان للاب والام وقمران للشمس والقمر وخافقان للمغرب والمشرق والخافق هو المغرب من خفق النجم اذا غاب وقيل المشرق لانه يخفق منه الكوكب اي يلمع **اقول** التغليب فيه غير ظاهر بل الظاهر من كلام الجوهري حيث قال والخافقان افقا المغرب والمشرق قال ابن السكيت لان الليل والنهار يخفقان فيه خلافه قال الزمخشري اعلم ان التغليب قد يكون لقوة ما يغلب وفضله كما في ابوان وقد يكون لخفة وكونه مذكرا كما في قمران وقد يكون لقلة وهو بالنسبة الى المغلب عليه كما في عمران وقد يكون لكثرة كما يلقي عليك مما تقدم من الايات المذكورة يعني في قصة شعيب ع م وقصة لوط ع م وقصة آدم ع م وقال الازهري والعمران ابو بكر وعمر فغلب عمر لانه اخف الاسمين وقيل المراد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقيل سنة العمرين خلافة عمر بن عبد العزيز يعني ما جاء في الحديث انهم قالوا لعثمان يوم الدار نسألك سنة العمرين ثم قال الازهري قال ابو عبيد فان قيل كيف بدء بعمر قبل ابي بكر وهو قبله وهو افضل قلت العرب يفعل ذلك وبدؤ الاخير الافضل يقولون ربيعة ومضر وسليم وعامر ويترك قليلا او كثيرا وعن قتادة انه سئل عن عتق امهات الاولاد فقال اعتق العمران فمن بينهما من الخلفاء امهات الاولاد ففي قول قتادة العمران عمر ابن الخطاب وعمر بن عبد العزيز لانه لم يكن بين ابي بكر وعمر رض خليفة **اقول** قد عرفت مما سبق ان التغليب من قبيل

فانه قال في شرح الكافية وقد يثنى ويجمع غير متفقين في اللفظ بعد جعلهما متفقة اللفظ بالتغليب بشرط تصاحبهما وتشبههما حتى كانه شيء واحد بينهما كما قيل لابي بكر وعمر رض فقالوا العمران وكذا القمران والحسنان وينبغي ان يغلب الاخف لفظا كما في العمرين والحسنين لان المراد بالتغليب ان يختار ما هو ابلغ في الخفة وان كان احدهما مذكرا والاخر مؤنثا لم ينظر الى الخفة بل يغلب المذكر كالقمرين في الشمس والقمر الى هنا كلامه الا انه غير قوله وينبغي ان يغلب بقوله ثم المعتبر ولم يحسن لانه نعم منه ان لا يصح تغليب غير الاخف وليس كذلك ثم ان قوله بشرط تصاحبهما محل نظر فان ذلك الشرط غير معتبر الا يرى الى تعليل الزمخشري في توجيه تغليب الملائكة على ابليس بقوله لانه كان جنيا واحدا بين اظهر الالوف من الملائكة مغمورا

قبيل المجاز والتجوز في نحو العمرين والقمرين بحسب الصيغة لا بحسب المادة فان صيغة التثنية موضوعة بالوضع النوعي للمفردين من جنس مادتها فاطلاقه على فردين احدهما من جنس مادته والاخر لا من جنسه يكون مجازا بطريق تغليب ما هو من جنس مادته على غيره ولا يجوز في مفرده كما توهمه الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح تبعا للرضي ومنها تغليب احد المتناسبين على الاخر بان يطلق اسمه على الاخر ويثنى بهذا الاعتبار قصدا اليهما ثم المعتبر هو الاسم الاخف الا ان يكون الاثقل مذكرا كالقمرين ثم انه لم يصب في عبارة الاثقل فان احد الاسمين اذا كان اخف يكون الاخر خفيفا لا ثقيلا فاين الاثقل فان احد الاسمين اذا كان فكان حق ان يقول الا ان يكون الاخر مذكرا ثم قال فان قلت مجرد اطلاق الاسم على الاخر لا يكفي في التثنية كما في المشترك بل لا بد من الاشتراك في معنى ليصيرا من جنس واحد قلت هو مختلف فيه فقد جوز بعضهم ان يقال قرآن للطهر والحيض وعينان لجارية وباصرة **اقول** لا يخفى ما في هذا الجواب على ذوي الالباب فان المسئلة المختلف فيها لا تصلح ان يكون مبنى لامر متفق عليه ثم قال وايضا جاز ان يجعل الاخر مسمى بمجرد ادعاء ثم يؤول الاسم بمعنى المسمى ليحصل مفهوم تناولهما فيثنى باعتباره كما قيل في العلم فيكون الابوين المسميين بالاب ولا يخفى ما فيه ايضا من التعسف وقد رده بعضهم على ما عرفت بعضه بقوله والاولى ان يقال الاعلام لكثرة استعمالها وكونها الخفة فيها يكفي تثنيتها وجمعها بمجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فتامل

الحمد لله المنزه عن مشاكلة الغير وبيده الخير والنسبة اليه للشر والصلوة والسلام على فخر الانام محمد عليه التحية والسلام وعلى آله الكرام وصحبه العظام **وبعد** فهذه رسالة رتبتها في تحقيق التشاكل وتفصيل ما يتعلق به من القيل والقال وتحصيل المقال بدفع الشبهة ورفع الحجاب عن مواضع الارتياب **اقول** وبالله التوفيق قال العلامة الزمخشري في قوله تع ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ويجوز ان تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحيي رب محمد ان يضرب بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلام بديع وطراز عجيب منه قول ابي تمام

Murat Molla Halk Kütüphanesi
1834
1498 / 30
Tasnif No. : 892.7-08

ويجوزان يقع بمعنى ان المشاكلة فرد من الاستعارة لكن ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر ولذا قال فن بديع وطراز عجيب وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز فعلى ما قال فالذي سوغ الى قوله لا تمتنع تجعيدها ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار استعارة بان يشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر لكن الكلام في مطلوح المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا

قوله من مبلغ الافناء الاخلاط وهنا هو من افناء الناس اذا لم يعلم ممن هو والمراد هنا ابلاغ الكل كائنا من كان اي اشرت او لا من محمد جواده ثم بنيت الذكر حوالي داره

من مبلغ افناء يعرب كلها اني بنيت الجار قبل المنزل وشهد رجل عند شريح فقال انك لسبط الشهادة فقال الرجل انها لم تجعد عني فقال لله بلادك وقبل شهادته فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار ولولا سبوطة الشهادة لا تمتنع تجعيدها ولعمري ان ما ذكره تدل على تمام درايته باحاطته بفنون البلاغة وتشعبها لا يكاد تستوعب الا عرشت عليه بيت على اقوام مناهجه واستبد مدار جرائه هنا كلامه وقال الفاضل السمرقندي في قوله ويجوزان يقع بمعنى ان المشاكلة فرد من غير الاستعارة لكن الظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر ولذا قال هو فن بديع وطراز عجيب وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز على ما قال فالذي سوغ الى قوله لا تمتنع تجعيدها ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار استعارة بان يشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأبيها على الذاكرة بتجعيد الشعر لكن الكلام فيما هو مطلوح المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وقال صاحب الكشف اراد شريح انه يرسل الشهادة ارسالا من غير تأويل وروية كالشعر السبط المرسل فاجابه بانها لم تنقبض عني بل انا واثق من نفسي بحفظ ما شهدت فاسترسل قوة الحقيقة اياها واستحضر اوليها واضربها فشبه الشهادة عن الحفظ وتأبيها على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر واستعمل التجعيد في مقابلة السبوطة ولانها استعارة لا يخلو من ان يقال لم يجعد لعدم ظهوره قبل المقابلة وهذه من المشاكلة المحضة الا ان فيها شائبة الاستعارة بخلاف نحو قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا الافناء الاخلاط يقال هو من افناء الناس اذا لم يعلم ممن هو ومراد ابي تمام في البيت وهو يمدح ابا الوليد بن القاضي احمد بن ابي دواد التعميم لانه اذا ابلغ الافناء فلا معارف والاعلام اولى اي اخبر الانجار الانصاب جوارة ثم بنيت الدار حول جوارة لا يستحظ من ديم كرم جيه وفي الكلام تلميح الى قولهم الجار ثم الدار وقول شريح لله بلادك تعجب من بلاده وانه خرج منها فاضل مثله وهذه عادتهم فيما يعظمونه ان ينسبوه اليه تعالى اي لله لا لغيره وهو ابلغ من ان يقال لله انت لانه من باب الكناية وكذا قولهم لله دره ولله ابوك ولهذا كثر ما لم يكثر الاصل قوله قلت اطبخوا البيت مصراع الاول قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه اقترح من اقترحت عليه شيئا اذا سألته اياه وطلبته على سبيل التكلف و

والتحكم وفي المصادر الاقتراح چیزی بحکم از کسی درخواستن ويتعدى بعلى وچیزی بر وقت خویش گفتن لا من اقترح الشيء ابتدعه ومنه اقتراح الكلام للارتجال كما سبق الى بعض الاوهام لانه لا يناسب المقام وايضا الاقتراح بهذا المعنى لا يتعدى بعلى والمراد ان المضيفين قالوا اللضيف تلطفا وتكرما على ما يقتضيه جود هم الخلقي وكرمهم الغريزي ليسأل طعاما تشتهيه اسوال الزم وحكم علينا ولما كان مقصود الشاعر بيان كمال الطعم واحسانهم للاضياف لم يناسب حمل الاقتراح على الارتجال والسوال بلا تأمل وتجدد وهم جدا جوابا للامر من اجاد الشيء اذا احسنه اطبخوا اي خيطوا عبر عنه لوقوعه في صحبة تحقيقا ومما ذكره الفاضل التفتازاني بقوله وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز تبين ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة الحقيقية او التقديرية مصاحبة مدلولي اللفظين لا مصاحبة اللفظين ووجهها اي مجاورتهما في الخيال وكذلك اي ولدخول المشاكلة في النوع المذكور من المجاز لم يذكروها مستقلا بالفنون المذكورة في البيان وبما قررناه اتضح فساد ما قيل في الحق ان عدها اي غير الصحبة المذكورة علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فقط العلاقة في الحقيقة والا فالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصح الاستعمال فيكون قبل على ان منشاء الغفول عن تعميم الصحبة التقديرية فان المتاخر عن الذكر انما هو الصحبة الحقيقية واما الصحبة التقديرية فمتقدم قال صاحب المفتاح ومن هذا من القسم الذي يرجع الى معنى المشاكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وقوله عز وجل صبغة الله وقوله فمن اعتدى عليكم وقوله تعالى ومكروا ومكر الله وقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك الاية وقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله عز وجل جزاء سيئة سيئة مثلها ولا يخفى عليك بعدما وقفت على ان المشاكلة قد يكون بذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته مقابلة ما في تعريفه المشاكلة من القصور وتمامه بزيادة قوله او صحبته مقابلة حتى ينتظم قوله انها لم تجعد عني وقول الامام الشافعي من بطال الحية تكون حلقا وقوله دم فقد صدق الله وكذب بطن اخيك قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة النحل وعن النبي ان رجلا جاء اليه فقال ان اخي يشتكي بطنه فقال عم اسقه العسل فذهب ثم رجع

فقال سقيت فما نفع فقال اذهب واسقه عسلا فقد صدق الله وكذب بطن اخيك فسقاه فشفاه الله تع فبرئ كانما انشط عن عقال وفي الكشف قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة وكذا احسن موقعه جدا قال في شرح المفتاح في باب قوله تع تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولذا لا يطلق لفظ النفس عليه وان اريد به الذات الا مشاكلة اقول هذا مردود لوقوع اطلاقه عليه تع من غير مشاكلة في قوله تع ويحذركم الله نفسه الاية وقوله عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ثم ان قوله وان اريد به الذات محل نظر لانه يلزم ان يطلق الذات ايضا الا بطريق المشاكلة ولذا كان المانع الاطلاق من جهة المعنى ولم يقل به احد وان كان من جهة اللفظ فالمشاكلة لا تنفع كما لا يخفى وقال في قوله تع بل يداه مبسوطتان مشاكلة مع قول اليهود يد الله مغلولة ومع قوله غلت ايديهم كما ذكره لكن التحقيق ان بسط اليدين كناية عن الجود الكامل ولما لم يكن هذا المعنى الحاصل مجازا متفرعا على الكناية وقع في كلامه مشاكلة قيل ليت شعري ما الفرق بين المجاز المرسل والكناية حتى لو كان وجود الاول مصححا لتحقق المشاكلة في قوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها والمشاكلة محتملة وكان وجود الثاني مانعا لتحقق المشاكلة في قوله تع بل يداه مبسوطتان والحق ان الفرق بينهما تحكم وكما فانه كان بين ذلك الشيء والغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال ويكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للتجوز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه اقول قوله فلا اشكال محل اشكال اذ يكون ذلك الشيء بلفظ لتلك العلاقة المجازية لا لوقوعه في صحبته فلا يكون مشاكلة بل مجازا مرسلا كما لا يخفى على

من له تتبع تم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان او مركبا على النقل عما وضع له وتقرر في موضعه انقسام الوضع الى الشخصي وهو وضع مادته ونوعي وهو وضع هيئته فلا جرم انقسم المجاز بحسب هذين الوصفين الى اربعة اقسام لان التجوز لا يخلو من الا يكون بحسب الوضع الشخصي بان يكون المنقول عما

كان مع

وضع له مادة اللفظ او بحسب الوضع النوعي بان يكون عما وضع له هيئة وعلى الاول لا يخلو من ان يكون تلك المادة المنقولة عما وضعت له مادة المفرد او مادة المركب وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون تلك الهيئة المنقولة عما وضعت له هيئة المفرد او هيئة المركب فالاقسام اربعة الاول منها وهو ان يكون المنقول لفظا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مفرد وامثلته اكثر من ان تعد والثاني وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب وهذا القسم من المجاز لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل المنقلب عن الكناية والثالث وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز في البناء قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة وابغض الى باتيانها استعير فيه بناء الامر للخبر لان معناه التعجب والتعجب خبر وهم يستعيرون المباني للمعاني كما يستعيرون الجمل والمفردات هذا كما يستعار بناء الخبر للامر كقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء انتهى كلامه واستعارة صيغة الماضي للمستقبل وبالعكس ايضا من القسم المذكور والرابع وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز بحسب الهيئة التركيبية كقوله رب اني وضعتها انثى فان هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لانشاء التحزن والفاضل التفتازاني لعدم فرقه بين المجاز المركب الذي لا تجوز في هيئته بل في مادته والمجاز في الهيئة التركيبية رد قول صاحب التلخيص والمجاز المركب وهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد في امر اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل مطلقا حيث قال في شرحه وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل في غير ما وضع له فلا بد ان يكون ذلك لعلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة كقوله هواي مع الركب اليمانين مصعد فان الجملة موضوعة للاخبار والغرض منه اظهار التحزن والتحسر فحصر المجاز المركب في الاستعارة

رد لقول صاحب التلخيص

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/31
Tasnif No: 892.7-08

توبيخ بما ذكره عدولاً عن الصواب الى ههنا كلامه • وانت بعد ما تنبهت على الفرق بين
المجاز المركب والمجاز بحسب الهيئة التركيبية وعرفت ان كلام التلخيص دون الشارح فقد
وقفت على ان الخلط هو المختلط نعم لم يصب صاحب التلخيص في زعمه انحصار المركب في
الاستعارة التمثيلية لما عرفت ان المجاز المرسل المنقلب عن الكناية ايضاً منه و
لم يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقاً لان المسمى بالتمثيل هو التشبيه التمثيلي لا الاستعارة
التمثيلية فانما سماه بالتمثيل على سبيل الاستعارة لا بالتمثيل مطلقاً وقول صاحب
المفتاح في النوع الخامس من اصل التشبيه واعلم ان التشبيه متى كان وجهه وصفاً غير
حقيقي وكان منتزعاً من عدة امور خص باسم التمثيل كالذي في قوله اصبر على مضض
الحسود • فان صبرك قاتله • فالنار تاكل نفسها • ان لم تجد ما تاكله • وقوله في تحقيق
الاستعارة بعد التمثيل بما ذكره صاحب التلخيص هذا هو الذي لتسمية التمثيل على سبيل
الاستعارة صريح فيما ذكرنا ويوافقه كلام صاحب الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى
مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً • لتحقيق ان المثلين كليهما من باب التشبيه دون
الاستعارة والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعاً من جملة
التمثيلات المركبة دون المفردة وقال صاحب المفتاح في آخر بحث التشبيه التمثيلي ثم ان
التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير سمي مثلاً وكان صاحب
التلخيص لم يفرق بين عبارة التمثيل وعبارة المثل فقال ويسمى التمثيل وكان حقه ان
يقول وقد يسمى المثل فاذا خوطبنا بكونه فقد وقفت على ما في تقسيم المجاز الواقع
في المفتاح والتلخيص من القصور حيث لم يذكر فيه الثالث والرابع من اقسامه بل ادرج
الاول منهما في نوع اخراج الكلام على مقتضى الظاهر وذلك في اواخر قانون الطلب على
وجه الاجمال قال صاحب المفتاح واعلم ان الطلب كثيراً ما يخرج لا على مقتضى الظاهر وكذلك
الخبر فيذكر احدهما في موضع الآخر ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز في البناء وعبر عنه
بالمتولد عن انواع الطلب حيث قال بعد تفسيره وبيان انقسامه الى الاقسام الخمسة
فبالحري ان يبين كيف يتفرع عن هذه الابواب الخمسة التمني والاستفهام والامر و
النهي والتمني والنداء ثم ان للمجاز تقسيماً آخر تفردت به ايضاً وهو ان اللفظ المجازي
لا يخلو من ان يكون معناه الحقيقي متعذراً اولاً وعلى الاول لا يخلو من ان يكون المعنى

العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المصحح للانتقال والاستعمال علاقة
المشابهة بينهما او غيرها وعلى الاول لا يخلو من ان يكون العلاقة تحقيقية لا يخلو من
ان يكون لفظ المشبه به واحداً او متعدداً منقولاً عن مفهومه الوضعي اولاً يكون
منقولاً عنه وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون العلاقة معنوية اصلية او لفظية مخترعة
فالاول من هذه الاقسام التشبيه البليغ المنقسم بحسب الوحدة في لفظ المشبه
في كل واحد من هذين التشبيهين منقول بلا وضع له على ما حققناه في موضعه والثاني
والثالث منها الاستعارة التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازاً عن الاستعارة
المكنية لانها ليست من اقسام المجاز وان ذهب اليه وهم صاحب المفتاح ومن
قلده على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تقسيم الاستعارة والثالث منها
التهكمية فان مبناها على تنزيل ما بين المستعار منه والمستعار له من المباينة
منزلة المشابهة والرابع المجاز المرسل ومن اجناس المشاكلة فان مبناها على انقلاب المستعار
له في صحبة المستعار منه او ضده ولا بد من هذا التعميم وقد غفل عنه صاحب المفتاح
ومقلدوه فليستيقظ قوله و كذب بطن اخيك • قال صاحب الكشاف قوله صدق الله و
كذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولهذا احسن موقعه جداً وهذا النوع من المشاكلة
يشبه الاستعارة التمليحية التي من قبيل الاستعارة التهكمية اما الفرق بينهما في القصد
الى التجوز في الثانية دون الاولى حيث ان مدار المشاكلة على تنزيل صحبة العقد
منزلة صحبة الفعل ومدار الاستعارة المذكورة على تنزيل علاقة التضاد منزلة التناسب
ومن رام زيادة بحث في هذا المقام فليستيقظ رسالتنا المعمولة في المشاكلة في
المطالعة وعلى تقدير ان لا يكون المعنى الحقيقي متعذراً لا يخلو من ان يكون المعنى الحقيقي
داخلاً في المعنى المجازي اولاً وعلى هذا لا يخلو من ان يكون دخوله فيه دخول الجزء
تحت الكل او دخول الجزئي تحت الكلي والاول من هذه الاقسام التضمين وتفصيل الكلام
فيه يرد الاوان تمام في الرسالة التي عملناها في تحقيقه والثاني منها عموم المجاز وتفصيله
من الحواشي التي علقناها على التلويح والثالث وهو الذي لا دخول فيه للمعنى الحقيقي
في المعنى المجازي اصلاً وان كان له دخل في ارادته الكناية فان مبناها على ارادة
المعنى المجازي مع القصد في الجملة الى المعنى الحقيقي من الخارج للانتقال منه الى ذلك

ذكره صاحب المفتاح ومن قلده

المعنى المجازي المراد فافهم والله الهادي الى الرشاد • وللمجاز تقسيم بوجه آخر
اخترعناه ايضا وهو ان اللفظ الذي اعتبر فيه التجوز لا يخلو من ان يكون منقولا عما
وضع له او لا يكون منقولا عما وضع له ولا يكون منقولا عنه بل ثابتا فيه مستقرا و
والاول مجاز وضعي تنتظم الاقسام المذكورة في التقسيم المار ذكره انتظاما الا الاستعارة
فان فيها خلافا بين علماء البيان وذهب الاكثرون الى انها منقولة عن المعنى الوضعي
فينتظمها ايضا القسم المذكور والباقون الى انها غير منقولة عن المعنى الوضعي وان كانت
مستعملة فيما لا يصدق عليه تلك المعنى الوضعي والتفصيل المشبع في تحقيق هذا المقام
يطلب من بعض تعليقاتنا • وانما وصفنا المجاز المذكور بالوضعي دون اللغوي كما
فعله غيرنا لعدم صدقه على المجاز العرفي والشرعي بخلاف الوضعي لان الوضع على الاطلاق
ينتظم الوضع العرفي والشرعي ومن عرف المجاز على وجه يعم الانواع الثلثة ثم وضع
عند التقسيم اللغوي لم يكن على بصيرة والثاني مجاز عقلي كالاقبال والادبار في قول
الخنساء • فانما هي اقبال وادبار • قال الشيخ في دلائل الاعجاز لم يرد بالاقبال و
الادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر
كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف اليه واقامة المضاف اليه مقامه وان
كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا
وخرجنا الى شيء مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق
والمعرفة نسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره
ولم يقصد المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات الا انه مراد • وقال المحقق التفتازاني
فيما علقه على الكشاف المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها كانها صارت
عين ما قام بها بمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اولت
بمعنى اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على حذف المضاف ولا يذهب عليك
ان ما ذكره الشيخ في الاقبال والادبار هو بعينه ما ذكره القائلون بعدم النقل عن المفهوم
الاصلي في الاستعارة في الاسد في مثل قولك رايت اسدا والعجب انهم القوم يسلكون
القول المذكور من الشيخ ويردون على القائلين بعدم النقل في الاستعارة • واما التجوز
في انبت الربيع فخارج عن التقسيم المذكور لان التجوز فيه في الاسناد لا في اللفظ نفسه ولا

ولا في معناه • واعلم ان في المجاز فائدة عامة كافية لحسنه تشمل انواعه وتتناول افراده
وربما تشتمل بعضها على فائدة اخرى فيزداد حسنا اما الفائدة التي لا تتخلف عن مجاز كان
زيادة تقرير المعنى في ذهن السامع وذلك ان المجاز مطلقا يحتاج في الوصول الى المعنى
المراد منه الى ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة بينه وبين المعنى المجازي والاستعانة
بالقرينة الحالية او المقالية وكلما كانت الحاجة الى التعمل اكثر يكون التامل او فرد الاهتمام
اقوى واشد • وتقرر المعنى المراد في الذهن ازيد • وكان صاحب المفتاح لغفلته عن هذا قسم
الى المتضمن للفائدة والخالي عنها • وزعم ان الموضوع للمقيد المستعمل في المطلق كالمشفر
الموضوع لشفة الغليظ المستعمل في مطلق الشفة من هذا القبيل حتى ادعى ان هذا الاستعمال
كاستعمال احد المترادفين في مقام الاخر في عدم التضمن لفائدة زائدة • والعجب انهم
يجعلون التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار القدرة عليه فائدة عامة لانواع
الاتساع وافراده • وهذه الفائدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف لا يجعلونها من
فوائده • ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن في التشبيه وتضمن لها واراد
بالاول ما عدا القسم الخالي عن الفائدة في زعمه من المجاز المرسل وبالثاني الاستعارة
وهذا كالتصريح منه بان التشبيه بجميع مراتبه خارج عن حد المجاز • وقد قال في موضع آخر
من كتابه ان انصباب علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية • وهذا القول منه مع
الزعم المذكور اخراج منه مباحث التشبيه عن حد علم البيان وهذا من قصور البضاعة
وقصر الباع في هذه الصناعة والتحقيق على ما اوضحناه في موضع اخر انه من اركانه
وان التشبيه التمثيلي والتشبيه الذي ترك فيه اداته من اقسام المجاز على ما نبهناك
عليه فيما تقدم •

تمهيد وتقسيم لما كان مدار البلاغة من جهة البيان على التمكن من ايراد المعنى
الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان كان اقتضاء علم
البيان فضل احتياج الى معرفة انواع الدلالات **فنقول** الدلالة التي يتعلق غرض البياني
ببحث كيفيتها تنقسم تارة الى وضعية شخصية كانت كوضع مواد المفردات او نوعية كوضع
صيغها ووضع الهيئات التركيبية وعقلية كدلالة الكل على جزئه والملزوم على لازمه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/32
Tasnif No: 892.7-08

العقلي متعقد ما كان عليه كان بيت اقتضاء او منافرة عنه كموجب النقض وعادية كدلالة
طول النجاد على طول القامة ودلالة كثرة الرماد على كثرة القرى وخطابية كدلالة
التوكيد على دفع الشك او رد الانكار فان مبناها على مناسبة معتبرة في عرف
البلغاء وبهذا يمتاز هذا النوع من الدلالة عن النوع الثالث منها فان مبناها على
العادة والعرف العام لا اختصاص له بالبلغاء وان كان بناء الكلام وترتيب
مزاياه من خصائصهم واخرى الى قولية وصنعية كانت او عقلية او عادية او خطابية
وفعلية عقلية كانت كدلالة التشبيه على الايجاز او عادية كالدلالة في قوله وقد
راسيات على عظم تلك القدور او خطابية كدلالة تغيير النظم لنكتة تناسبه في عرف
البلغاء وحالية عقلية كانت كدلالة الحذف على الايجاز او عادية كدلالة على ظهور المراد
وتعينا او خطابية كدلالة على التعظيم والتحقير **تقسيم** اللفظ المستعمل مفردا كان او
مركبا ينقسم باعتبار الدلالة الوضعية الى الحقيقة وهو ما استعمل بلا قرينة مانعة عن ارادة
المعنى وضع له سواء كان ذلك المعنى مقصودا لذاته كما في الحقيقة الصريحة او لم يكن مقصودا
لذاته بل يكون المقصود لازمه ينتقل منه اليه في الجملة لعلاقة ما كما في الكناية والى المجاز
وهو ما استعمل بقرينة مقالية كانت او حالية مانعة عن ارادة المعنى الذي وضع له
في غيره لعلاقة بينهما سواء كانت تلك العلاقة مشابهة بين المعنيين كما في الاستعارة
او غيرها كما في المجاز المرسل وامثلة الاقسام الثلاثة الآنفة من المعهود ظاهرة واما مثال
القسم الخامس المركب فبسط اليد في حق فانه كناية عن السخاء وهو مثال للقسم الثالث
ايضا اذا اطلق في حق انه ومثال القسم الثاني الاستعارة التمثيلية **تقسيم** استعمال
اللفظ في غير ما وضع له استعمالا صحيحا لا بد من ان يكون حال انفراده ذلك المعنى عن معناه
الوضعي اولا على الاول لا بد من ان يكون لعلاقة معنوية اولا وعلى الاول لا بد من
ان يكون تلك العلاقة مشابهة اولا والاخير هو المجاز المرسل ومقابله الاستعارة و
ما لا يكون لعلاقة معنوية لا بد ان يكون لعلاقة لفظية كالمصاحبة بين اللفظين تحقيقا
او تقديرا والا لا يكون الاستعمال صحيحا وهذا القسم يسمى مشاكلة وانما قال الحجري
انه طراز غريب لخروجه عن سنن المجاز المرسل ونظائره وما لا يكون حال الانفراد لا بد
من ان يكون للمعنى الوضعي شريكا له في القصد اليه اصالة اولا والثاني الكناية وعلى

على الاول لا بد من ان يكون مقارنا له مقارنة احد جزئي المركب للآخر ودخول
الجزئي تحت الكلي والاول التضمين والثاني عموم المجاز **تمهيد وتقسيم** نقل اللفظ
عما وضع له الى امر واستعماله فيما لا يصدق عليه مفهوم الوضعي امران والاول يستلزم
الثاني وذلك ظاهر بدون العكس لتحقق الثاني بدون الاول في الاطلاق غلطا كما اذا
رايت من بعيد شبحا من شجر او حجر وحسبته انسانا فقلت رايت انسانا فانك قد استعملت
لفظ الانسان فيما لا يصدق عليه مفهومه الوضعي وما نقلته عن ذلك المفهوم واذا تقرر
هذا فنقول اللفظ المستعمل لا بد من ان يستعمل في الواقع فيما لا يصدق مفهومه الذي
وضع له او في غيره وعلى الثاني لا بد من ان ينتقل عما وضع له او لا ينقل عنه وعلى الثاني لا بد
من ان يكون المستعمل واقفا على كون اللفظ مستعملا فيما لا يصدق عليه مفهومه الوضعي
او لا يكون واقفا عليه فعلى الاول يكون اللفظ حقيقة بلا شبهة وعلى الثاني مجازا بلا
خلاف وعلى الثالث يكون استعارة وعلى الرابع يكون غلطا ولما اجتمع في الاستعارة
جهتان عدم النقل عما وضع له اللفظ ووجود الاستعمال فيما لا يصدق عليه ما وضع
في نفس الامر كان ذلك مظنة الاشتباه ومنشأ الاختلاف فذهب طائفة من السلف الى
انها حقيقة لغوية وتبعهم صدر الشريعة في التوضيح وذهب الجمهور الى انها مجاز لغوي وهو مختار
صاحب الكشاف على ما افصح عنه تصريحه بالنقل في الاستعارة في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي
وكلام الشيخ عبد القاهر فيه مضطرب حيث صرح في اسرار البلاغة بالنقل فيها وانكر على القائلين
اشد الانكار في دلائل الاعجاز **تفصيل** قال صاحب المفتاح وما عدا هذا النوع
يعني الاستعارة لغويا فعلى احد القولين وهو المقصود ويستحق عليه وقال شيخنا
الحاتمي احد ناصريه فان لهم فيه قولين احدهما انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير
ما هو له عند التحقيق فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا تجاوز حديث الشجاع حتى نجعل
للرجل صورة الاسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه وما له من سائر ذلك
من الصفات البادية لحواس الابصار ولئن كانت الشجاعة من اخص اوصاف الاسد
وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة
والهيئة وتلك الانياب والمخالب الى غير ذلك من الصور الخاصة في جوارحه جميعها وثانيهما
انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوى فانه كونه لغويا يستدعي كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له

لم يمتنع مع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس الاسود فرد من افراد حقيقة
الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد على ذلك عن اعتراف بانه رجل يصح ذلك في
الدعوى ومع الاصرار على دعوى انه اسد يمتنع ان يقال لم يستعمل الكلمة فيما هي موضوعة
له ومدار تردد الامام عبد القاهر لهذا النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي اخرى على
هذين الوجهين لكنك اذا وقفت على وجه التوفيق بين اصرار المستعير على ادعائه
الاسدية للرجل وبين نصبه في ضمن الكلام قرينة دالة على انه ليس الهيكل المخصوص معهود
عنده كشف لك الغطاء الى هنا كلامه وليس الامر كما زعم فان نظر الفريقين انما هو
الى عدم النقل عن المفهوم اللغوي فيها وقد نبهت فيما تقدم على هذا وعلى هذا ان استعمالها
فيما لا يصدق عليه ذلك المفهوم لا يستلزم النقل عنه وكلام الامام عبد القاهر صريح فيما
ذكرنا حيث قال في دلائل الاعجاز واعلم انك ترى الناس وكانهم يرون انك اذا
قلت رايت اسدا وانت تريد التشبيه كنت نقلت لفظ اسد عما وضع له في اللغة و
استعملته في معنى غير معناه حتى كان ليس الاستعارة الا ان تعمد الى اسم الشيء فتجعله اسما
لغيره كان لا فصل بين الاستعارة وبين تسمية المطر سماء والنبت غيثا والمزادة
راوية واشباه ذلك مما يوقع منه اسم الشيء على ما هو منه بسبب ويذهبون عما هو مركوز
في الطباع من ان المعنى فيه المبالغة وان يدعى في الرجل انه ليس برجل ولكنه اسد بالحقيقة
وانه انما يعار اللفظ من بعد ان يعار المعنى وانه لا يشترك في اسم الاسد الا من بعد ان
يدخل في جنس الاسد الا ترى احدا يعقل الا وهو يعرف ذلك اذا رجع ادنى رجوع الى
نفسه وقال في موضع اخر من الكتاب المذكور وهذا ان انت حصلت تجوز منك في
معنى اللفظ لا اللفظ ثم اتى بتفصيل مشبع كما هو دابه تكميل ولا تردد للشيخ في ان
الاستعارة من قبيل الحقيقة كما هو الظاهر من كلام صاحب المفتاح المنقول فيما تقدم و
ينبغي علم تردده وعن وجه ترديده الكلام بين الاحتمالين قوله في دلائل الاعجاز
واما المجاز فقد عول الناس في حده على حديث النقل وان كل لفظ نقل عن موضوعه
فهو مجاز والكلام في ذلك يطول وقد ذكرت ما هو الصحيح في ذلك في موضع اخر وانا
اقتصر هنا على ذكر ما هو اشهر فيه واظهر والاسم والشهرة فيه لشيئين الاستعارة و
التمثيل وانما يكون التمثيل مجازا اذا جاءت على حد الاستعارة فالاستعارة ان

ان تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع ان تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء الى اسم المشبه به
فتعيره المشبه وتجريه عليه تريد ان تقول رايت رجلا هو كالاسد في شجاعته وقوة
بطشه سواء فتدع ذلك وتقول رايت اسدا الى هنا كلامه اراد بما هو الصحيح الذي
ذكره في موضع اخر من الكتاب المذكور ما نقلناه فيما تقدم وقوله وانما اقتصر الخ
يتضمن الاعتذار عن الاقتصار على ذلك في اسرار البلاغة فيفصح عن ان ترديده الكلام
في الاستعارة بين الاحتمالين ليس للتردد فيها وعدم ظهور ما هو الحق عنده تخصيص
استدل على ان الاستعارة مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي لا لغوي بانها لما لم تطلق
على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به كان استعمالها فيما وضعت له ولهذا
صح التعجب في قوله قامت تظللني من الشمس نفس اعز علي من نفسي قامت تظللني و
من عجب شمس تظللني من الشمس والنهي عنه في قوله لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر
ازراره على القمر ورد بان الادعاء لا يقتضي كونها مستعملة فيما وضعت له للعلم الضروري
بانها مستعملة في الرجل الشجاع مثلا والموضوع هو السبع المخصوص لكنه مردود اذ لا خفاء
في تحقق الاقتضاء المذكور فانها على تقدير عدم كونها مستعملة فيما وضعت له يلغو ذلك
الادعاء اذ حينئذ يكون لفظ الاسد مثلا منقولا عن معناه الوضعي الى ما يصدق على الرجل
الشجاع حقيقة فلا يبقى حاجة الى الادعاء المذكور بل لا يبقى وجه صحة له وانما يتحقق
الحاجة الى الادعاء المذكور عند اجتماع الامرين الاستعمال فيما لا يصدق عليه الموضوع
له وعدم النقل عنه واما قوله للعلم الضروري فمنشاؤه الغفول عن ان الاستعمال فيما
لا يصدق عليه الموضوع له لا يستلزم النقل عنه فتدبر وتذكر تحقيق اعلم ان المعنى الحقيقي
في المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبه
يفارق الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى
المكنى عنه فانه يجعل كالدليل على ثبوته ولهذا كانت الكناية ابلغ من الحقيقة وبذلك
اي بما ذكرنا من عدم كون المعنى الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية تفارق الكناية
التضمين فان كلا من المعنيين مقصود لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو
المذكور متعلقه يكون تبعا للاخر وهو المذكور بلفظه وهذه التبعية في الارادة من
الكلام فلا تنافي كونه مقصودا لذاته في المقام وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة

رد لصاحب التلخيص منه

رد لسعد الدين منه

والمجاز المحذور عند الجمهور فان كلا من المعنيين في صورة الجمع المذكور يكون مرادًا
من الكلام لذاته ومقصودًا في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحته مع الاتفاق في
صحة التضمين ولقد تنبه الفاضل الشريف لهذا الفرق الدقيق وبينه حيث قال في الحواشي
التي علقها على الكشاف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو
المقصود اصالة لكن قصد تبعية معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او
تقدير له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة
التي قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا
بلا تكلف الا انه لم يصب في قوله اللفظ مستعمل في معناه الاصلي لان اللفظ الذي يقع فيه
التضمين لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الاصلي فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل في معنى
هو مقصود اصالة لكن قصد تبعية معنى آخر تذنيب اعلم ان هذا النوع من التضمين
هو المتعارف المشهور المذكور في الكشاف حيث قال يقال عداه اذا جاوزه ومنه قولهم
عدا طوره وجاء القوم عدا زيدا وانما عدي بعن لتضمين عدا معنى نبا وعلا في
قولك نبت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به فان قلت اي غرض في هذا التضمين وهلا
قيل ولا تعدهم عيناك او ولا تعل عيناك عنهم قلت الغرض فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك
اقوى من اعطاء معنى فذ الا ترى كيف رجع المعنى الى قولك ولا تقتحم عيناك مجاوزين
الى غيرهم ونحوه قوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اي ولا تضموها اليها آكلين لها الى هنا
كلامه وقد يطلق اسم التضمين على معنى آخر وهو الذي ذكره صاحب الكشاف حيث قال
فان قلت كيف دخل حرف الجر على من المتضمنة لمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام
الا ترى الى قولك أعلى زيد مررت ولا تقول على ازيد مررت قلت ليس معنى التضمين ان
الاسم دل على معنيين معا معنى الاسم ومعنى الحرف وانما معناه ان الاصل امن فحذف
حرف الاستفهام واستمر الاستعمال على حذفه كما حذف من هل والاصل اهل قال اهل رأونا
بسفح القاع ذي الاكم فاذا ادخلت حرف الجر على من فقدر الهمزة قبل حرف الجر في ضميرك
كأنك تقول أعلى من تنزل الشياطين كقولك أعلى زيد مررت الى هنا كلامه وكذا اشتبه
الفرق بين معنى التضمين على الفاضل التفتازاني حيث قال في الحواشي التي علقها على
الكشاف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر يناسبه وهو كثير في كلام

كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فان قيل الفعل
المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على معنى الفعل الآخر وان كان في معنى الفعل
فلا دلالة على معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في
معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية فقولنا
احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده ويقلب كفيه على كذا معناه نادما على
كذا انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان السؤال المذكور انما يتجه على التضمين بالمعنى الاول
وجوابه انما يمشي على التضمين بالمعنى الثاني ثم ان مبنى تقريره السؤال الغفول عن ان
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي او المجازي اصالة لا ينافي ان يقصد به تبعا معنى
آخر يناسبه ومما قدمناه من التحقيق انكشف لك سر دقيق وهو ان
بعض الحقائق يفيد فائدة المجاز المرسل من غير ان يدخل في حده كلفظ الاسد في قوله
اسد علي وفي الحروب نعامة فانه حقيقة لان المراد التشبيه البليغ ومع ذلك افاد فائدة
المجاز المرسل حيث دل دلالة عقلية على معنى مجترئ ولذلك صح تعلق على له وهذا بمعزل
عن الجمع بين الحقيقة والمجاز المحذور عند الجمهور لعدم القصد الى المعنى المجازي بحسب
الدلالة الوضعية وقد عبر عن هذا الوجه المعقول فحول ائمة الاصول بالقول بالموجب
حيث قالوا ان شرى القريب شرى بصيغته اعتاق بموجبه وانكروا لزوم الجمع
المحذور فيما اذا نوى النذر بصوم يوم سواء نوى اليمين او لم ينو مع قولهم بتحقق
النذر واليمين وقولهم هو حاتم في طي من ذلك القبيل لا من قبيل التضمين كما زعم صاحب
الكشف حيث قال في تفسير قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ضمن اله
معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم
في طي حاتم في تغلب على تضمين معنى الجواد الذي شهر به كأنك قلت هو جواد في
طي جواد في تغلب ثم ان قوله فلذلك علق به الظرف ظاهر في الغفول عن النحو الذي
قررناه من انحاء التوسع في كلام العرب وذهب الفاضل التفتازاني مذهبه حيث قال
في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلق الظرف بلفظ
الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضمنه اسم الله كما في قولك هو
حاتم في طي على تضمين معنى الجواد انتهى ولقد اصاب في قوله بل هو متعلق بالمعنى الوصفي

الا انه لم يصب في نفي انه لابد من المصير الى التضمين **تعليق** التقابل بين الحقيقة و
الكناية عند اتحاد الوضع ونوع الدلالة فيرتفع عند اختلافهما فلذلك يجتمعان في مادة
واحدة بحسب الوصفين والدلالتين كما في قولنا الاسلام حق للمنكر حقيقة الاسلام
فانه حقيقة باعتبار الوضع اللغوي والدلالة العقلية وكناية باعتبار الوضع العرفي
والدلالة الخطابية وبيان ذلك ان الخبر المجرد عن التوكيد يدل على خلو الذهن بالدلالة
الخطابية فاذا القي الى المنكر او المتردد يدل على تنزيله منزلة خالي الذهن ضرورة وهذا
صحيح بحسب عرف البلغاء فاذا قصد بهذا التنزيل الدلالة على انه مع المنكر او المتردد مما
لو تامل فيه ارتدع عن انكاره وزال تردده يكون كناية وقس على هذا القاء الخبر
المؤكد بتوكيد قوي الى غير المنكر فانه لما كان فيه دلالة خطابية على انكار المخاطب ولم
يوجد الانكار من المخاطب دل ضرورة على تنزيله منزلة المنكر وهذا ايضا صحيح بحسب عرفهم
فاذا قصد به ما يلزمه لزوما عرفيا وهو ان يكون مع المخاطب شيء من ملابس الانكار
يكون كناية كقوله • جاء شقيق عارضا رمحه • ان بني عمك فيهم رماح • كان شقيقا عاش
بان في عمره ما خال الا ان يجيئه هذا واضعا رمحه على عرضه عرضا امارة انكاره فنزل
منزلة المنكر وصدر جملة الاسمية بما هو علم التوكيد هذا التمثيل على رأي القوم وسيأتي
ما هو الحق عندي فيه **تحصيل** اذا اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر يسمى في
علم البيان الكناية كذا قال صاحب المفتاح ومعنى كلامه ما قدمنا بيانه لا ما قيل من انه اذا
القي المجرد الى المنكر واريد ان معه ما اذا تأمل ارتدع عن الانكار فقد اطلق ما يدل على
اللازم اعني عدم الانكار واريد به ما يستلزمه اذا تأمل فيه واذا القي المجرد الى المتردد
وقصد به ان معه ما يزيل تردده فقد اطلق ما يدل على اللازم اعني عدم التردد واريد
به ما يستلزمه وكذلك اذا القي المؤكد الى العالم لم يقصد به انكاره بل ملابسة لامارات
تستلزم انكاره فالكل من قبيل الكناية اذ لا قرينة مانعة عن ارادة معانيها الظاهرة
فيرد عليه ان قوله اذ لا قرينة غير مسلم لان المجرد اذا القي الى المنكر ففيه قرينة حالية
هي انكار المخاطب مانعة عن ارادة المعنى الظاهر وهو خلوه عن الانكار **تفصيل**
الهيئات التركيبية على نوعين احدهما ما يبحث عنه في علم النحو وله وضع نوعي لغوي
والثاني ما يبحث عنه في علم البلاغة وليس له وضع لغوي بل وضع نوعي عرفي مبني على دلالة

دلالة خطابية كالتوكيد والتجريد وتقديم ما حقه التأخير وحذف ما حقه الاثبات واذا
تقرر هذا فقد اتضح عندك وجه كون الكلام المخرج على خلاف مقتضى الظاهر من قبيل الكناية
المصطلحة بحسب الوضع العرفي المبني على الدلالة الخطابية غير مناف لكون اصل الكلام بحسب
الوضع اللغوي من قبيل الحقيقة وانكشف لديك وجه انقسام مادة الاشكال الذي
اشار اليه من قال الحقيقة والمجاز والكناية اوصاف الالفاظ منقسمة الى معانيها
التي هي اغراض اصلية منها وما ذكرتم من النكات ليست اغراضا من التراكيب المذكورة واما
الجواب الذي ذكره ذلك القائل بقوله هي اغراض اصلية منها في عرف البلغاء وكلامنا
عليه فلا يشفي اذ للسائل ان يعود ويقول كون تلك النكات اغراضا اصلية منها في عرف
البلغاء لا يكفي في كونها حقيقة وكناية بل لابد من الوضع بالنسبة اليها ولا وضع
فالجواب القاطع لعرق الشبهة ما قدمناه **تعليق** وجه التوكيد في قوله ان بني عمك
فيهم رماح • هو ان في الكلام المستفاد من تقديم الظرف تنزيل رمح المخاطب منزلة العدم
فكان مفهوم الكلام بذلك الاعتبار في معرض الانكار فاحتيج التقدير باداة التوكيد
فليس فيه اخراج الكلام عن مقتضى الظاهر بتنزيل غير المنكر منزلة المنكر كما ظنه صاحب
المفتاح ومن قلده من الشراح **تحقيق** ليس في قوله تعالى لا ريب فيه تنزيل وجود الريب
المتعلق للقرآن منزلة العدم كما ذهب اليه صاحب المفتاح بل نفي استقرار ذلك الريب
لما فيه من الدلائل المزيلة له ونفيه في الحقيقة كناية عن وجود تلك الدلائل فليس فيه تنزيل
استقرار ريب بعض المرتابين منزلة العدم بل نعي لهم على قصورهم عن ادراك تلك الدلائل
مع وضوحها **تحقيق** الريب كيفية قائمة بنفس المرتاب فلا يحتمل ان يوجد في الكلام
قرآنا كان او غيره فنفيه عنه في مقام المدح يكون نفيا لمنشأه على التجوز الشائع فلا
اتجاه لما قيل كيف نفي الريب على سبيل الاستغراق وكم من مرتاب فيه ولا حاجة الى
التأويل بان المعنى لا ينبغي ان يرتاب فيه لوضوح بيانه • وسطوع برهانه • نعم لو قيل معناه
انه ليس فيه منشأ الريب عنه الا انه كناية عن انه لا ينبغي ان يرتاب فيه لكان له وجه
تحقيق التجريد والتوكيد في الكلام انما يكونان باعتبار حال المخاطب لا باعتبار حال
الغير والمخاطب في الكلام المذكور انما هو الرسول عم ولا احتمال فيه لان يتردد في مضمونه
فان الانكار فيما ذكر بمعزل عن تنزيل المنكر منزلة غير المنكر فلم يصب من قال فالاول

لاريب فيه كما ذكر في الكشف لكان تمثيلا لانه حكم ينكره كثير من الاشقياء وقد ترك تاكيده لتنزيل انكارهم منزلة عدمه حيث غفل عن ان المعتبر حال المخاطب لا حال كل من يصل اليه ذلك الكلام **تفريق** الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا تترجح احدهما على الاخر بامارة والمرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة ماخوذ من مرى الضرع اى مسحه للادرار فكانه يحصل مع الشك تردد في طلب ما يقتضي غلبة الظن والريب ان يتوهم في الشيء امر ما ثم ينكشف عما توهم فيه كذا قال الامام الراغب في تفسيره وبهذا التفصيل يتبين وجه تفضيل الريب وايثاره على الشك وغيره في هذا المقام وتقبح ان من فسره بالشك فقد اخل بحق الكلام وما سبق الى وهم الاوهام من ان يكون الريب اقوى من الشك فلا يخفى فساده عند ذوي الافهام حيث لا يوجد حسن انطباق الكلام المقتضي المقام والريب يجي بمعنى القلق والاضطراب ومنه ريب الدهر لنوائبه فيوصف به الشك كما في قوله تع لفي شك منه مريب **تعليق** قد نبهت فيما تقدم ان الخواص والمزايا ليست من خصائص المجاز اللغوي بل قد توجد في الحقيقة اللغوية ايضا بحسب دلالتها عقلا على لوازم متقدمة كانت على معناها الوضعي اللغوي او متاخرة عنه واما التي توجد فيها بحسب الدلالة الخطابية فانما هي باعتبار وضعها النوعي وهي بهذا الاعتبار مجاز لغوي فمن اخرج قسم الحقيقة اللغوية عن حيز البلاغة البيانية زاعما ان الدخول فيها انما يكون باعتبار التفاوت في الدلالة بالزيادة في الوضوح والنقصان فيه وذلك لا يوجد في الحقيقة اللغوية فقد رسا على كند الخطا وقد كشفنا عنه الغطاء في الفوائد التي علقناها على المفتاح ومن قسم الحقيقة التي لها حظ وافر من البلاغة البيانية قوله تع عفا الله عنك فانه قد دل اقتضاء على صدور الزلة عنه ع م ومن وهم ان تلك الدلالة بطريق الكناية فقد وهم لان المعنى الوضعي للكلام مراد في المقام وكان حق القول المذكور ان يوخر عن بيان متعلق العفو الا انه قدم عليه تمهيدا لدفع الوحشة المتوقعة من الخطاب الاتي في صورة الاستفهام الانكاري المتبادر منه العتاب نظرا الى هذا اللطف في المخاطبة عند الاستحقاق للمعاتبة والذي صدر عنه ع م كان من قبيل الخطاء في الاجتهاد فلا يكون جناية ولقد اخطا من قال القول المذكور كناية عن الجناية وما نجعه مجاز ذلك الاقدام الا الشغف بالجهج ثم انه

الشك

الريب

انه لم يقتصر على تلك الاطالة بل زاد عليه الكلام الفاحش حيث قال ومعناه اخطات وبئس ما فعلت ولا يخفى ما فيه من الجراءة العظيمة **تكميل** فان قلت اليس الخطاء في الاجتهاد ومظنة الثواب لا مظنة العتاب لقوله ع م من اصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر واحد قلت مظنة العتاب هنا ترك ع م الافضل وهو ترك الاذن حتى يتبين له الصادق من الكاذب لا الخطاء في الاجتهاد فان قلت اليس ذلك الاذن بحكم الاجتهاد قلت نعم الا ان الاجتهاد لم يوجبه على الفور فكان مرجع المخاطبة في صورة المعاتبة الى ترك الاناة وتاخير الاذن حتى يتبين الصادق من الكاذب قيل انما فعل رسول الله ع م شيئين لم يؤمر بهما اخذه للفداء واذنه للمنافقين فعاتبه الله عليهما وكان هذا القائل غافل عن الثالث المذكور في قوله تع يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك فان قلت اليس في هذا الكلام ما يقوم مقام التمهيد المذكور فيما تقدم لدفع ما ذكر من بادرة الوحشة الظاهرة في المعاتبة هذا المقام قلت نعم فان تصدير الكلام بحكاية التشريف دون حكاية التوبيخ يفيد فائدة ذلك التمهيد ويقوم مقامه **تقسيم وتمهيد** لما كان مدار التجوز في اللفظ مفردا كان او مركبا على النقل عما وضع له وقد تقرر ان موضوعات وضع اللفظ منقسم الى وضع شخصي وهو وضع مادته ووضع نوعي وهو وضع هيئته فلا جرم انقسم المجاز بحسب هذين الوضعين الى اربعة اقسام وذلك ان التجوز لا يخلو من ان يكون بحسب الوضع الشخصي بان يكون المنقول عما وضع له مادة اللفظ او بحسب الوضع النوعي بان يكون المنقول عما وضع له هيئته وعلى الاول لا يخلو من ان يكون تلك المادة المنقول عنها وضعت له مادة المفرد او مادة المركب وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون تلك الهيئة المنقول عما وضعت له هيئة المفرد او هيئة المركب فالاقسام اربعة **تفصيل** القسم الاول من الاقسام المذكورة وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا شخصيا مجاز مركب وهذا القسم من المجاز لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية والمجاز المرسل المنقلب عن الكناية والقسم الثالث وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز في الاسناد وقال الامام المرزوقي في شرح حماسته وهم يستعيرون المبنى ثم كما يستعيرون الجمل والمفردات وهذا كالاستعارة بناء الخبر للامر كقوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الاية انتهى كلامه والاستعارة صيغة الماضي

للمستقبل وبالعكس ايضا من هذا القسم وأما القسم الرابع وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا نوعيا مجاز في الهيئة التركيبية كقولها رب اني وضعتها انثى فان هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار وقد استعيرت لاظهار التحزن **تبويق** لما كان التجوز في القسم الثاني في المادة دون الهيئة وفي القسم الرابع في الهيئة دون المادة اتضح الفرق بين المجاز المركب والمجاز في الهيئة التركيبية وان اشتبه على الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح قول صاحب التلخيص وأما المجاز المركب فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة كما يقال للمتردد في امر انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وقد يسمى التمثيل مطلقا وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب انتهى كلامه ولا يخفى ان منشاء بحثه عدم الفرق بين المجازين **تكميل** صاحب التلخيص لم يصب فيما زعم من انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية لما عرفت ان المجاز المتفرع على الكناية ايضا من القسم المذكور وايضا لم يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لان المسمى به مطلقا هو التشبيه التمثيلي لا الاستعارة التمثيلية على ما افصح عنه الشيخ عبد القاهر في اسرار البلاغة حيث قال ان التشبيه تمثيل الا انه تشبيه خاص فكل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا وكلام صاحب المفتاح حيث قال واعلم ان التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي وكان منتزعا من عدة امور خص باسم التمثيل كالذي في قوله اصبر على مضض الحسود فان صبرك قاتله فالنار تأكل نفسها ان لم تجد ما تأكله وحيث قال بعد تحقيق الاستعارة التمثيلية وهذا هو الذي تسميه التمثيل على سبيل الاستعارة صريح فيما ذكرناه وكلام صاحب الكشاف ايضا حيث قال في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية بعد تحقيق ان المثلين كليهما من باب التشبيه دون الاستعارة والصحيح الذي عليه علماء البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة ظاهر في اطلاق التمثيل مطلقا على التشبيه التمثيلي بخلاف اسم التمثيل فانه مخصوص بالاستعارة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ثم ان التشبيه التمثيلي متى فشا استعماله على سبيل الاستعارة لا غير يسمى مثلا وكان

كان صاحب التلخيص لم يفرق بين الاسمين فقال ما قال **تقسيم** المجاز اما وضعي وهو الذي نقل عما وضع له لغويا كان او عرفيا او شرعيا ومن عرف هذا القسم من المجاز على وجه يعم الانواع الثلاثة المذكورة ثم وضعه عند التقسيم باللغوي لم يكن على بصيرة وأما عقلي وهو الذي لم ينتقل عما وضع له بل بابت فيه انما التصرف في معناه كالاقبال والادبار في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار قال الشيخ في دلائل الاعجاز لم ترد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار **تنبيه** لا يذهب عليك ان ما ذكره الشيخ في الاقبال والادبار المذكورين في قول الخنساء هو بعينه ما ذكره القائلون بعدم النقل في الاستعارة والعجب ان القوم يسلمون الكلام المذكور من الشيخ وينكرون عدم النقل في الاستعارة **تكميل** التصرف العقلي كما يكون في طرفي الاسناد يكون في الاسناد نفسه كما في انبت الربيع البقل فالوجه تعميم قسم المجاز العقلي لهذا النوع من المجاز الا ان القوم خصوا اسم المجاز العقلي بالنوع المذكور في التقسيم فكذا ههنا مخالفة اصطلاحهم **تحقيق** تعذر المعنى الحقيقي كان او في اعتبار البلغاء ليس بشرط في المجاز المرسل وان اشتهر ذلك فيما بينهم والا لما جاز ان يكون الكلام الواحد في المقام الواحد مترددا بين الكناية والمجاز المرسل كقوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة فانه كناية عن ترك العناد ولفظ النار في معناها الحقيقي عند صاحب الكشاف وعند صاحب المفتاح لفظ النار مجاز عن العناد وقوله التي وقودها الى ترشيح للمجاز المرسل ومن ههنا تبين ان الترشيح ليس من خواص الاستعارة كما هو الظاهر من كلام صاحب المفتاح وبالترشيح المذكور زيد العناد في صورة النار فكان الكلام واشد تهويلا منه على الوجه الاول فتأمل **تعليق** الاستعارة التمثيلية ان تشبه احدى صورتين منتزعتين من امرين او امور بالاخرى ثم تدخل المشبهة في جنس المشبه بها مبالغة في التشبيه فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه وأما قول صاحب المفتاح استعارة وصف احدى صورتين منتزعتين من امور لوصف الاخرى فلا يخلو عن خلل لان الاسم

في قوله لوصف الاخرى لا يصلح صلة للاستعارة ويأبى عن كونه للتوضيح قوله
فيكسونا وصف المشبه به ومن امثلة المشهورة قوله اراك تقدم رجلا وتوخر
اخرى **تفصيل** كتب الوليد بن يزيد لما بويع الى مروان بن محمد وقد بلغه
انه متوقف في البيعة اما بعد فاني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى فاذا اتاك
كتابي هذا فاعتمد على ايتهما شئت والسلام شبه صورة تردده في المبايعة بصورة
تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد
فيوخر اخرى قوله وتوخر اخرى اي رجلا اخرى يرشدك اليه قوله فاعتمد على ايتهما
شئت فان عبارة ايتهما صريحة في تعدد الرجل فاندفع ما قيل معنى تقدم رجلا و
توخر اخرى انه تقدم رجلا تارة وتوخرها اخرى والاعتماد يكون على الرجل
لا على الخطوة فاندفع حمل المراد بالرجل الخطوة لان المتردد الذي تقدم رجلا لا يوخر
الرجل الاخرى بل تلك الرجل الاولى يهم بخطوه خطوة الى قدام وخطوة الى خلف انتهى
وللراد من تاخير الاخرى تغييره في مكانه وانما عبر عنه بالتاخير لمشاكلة ونظير هذا
عبارة كذب في قوله صدق الله وكذب بطن اخيك **تكميل** التمثيل على سبيل
الاستعارة ما يكون علاقة المجاز فيه تشبيه هيئة منتزعة من عدة امور بهيئة مثلها
وسمي المجاز المركب لان المجاز في التركيب والاجزاء بل هي مستعملة في امكنتها على ما يليق بها
من حقيقة او مجاز واذا تحققت هذا فقد وقفت على وجه قول صاحب الكشاف في
تفسير قوله تعالى • وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ليس هنا قدوم ولا
ما يشبه القدوم ولكن مثلت حال هؤلاء واعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم
واغاثة ملهوف وقرى ضيف ومن على اسير وغير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال
قوم خالفوا سلطانهم واستعصوا عليه فقدم الى اسبابهم وقصد الى ما تحت ايديهم
فافسدها ومزقها كل ممزق ولم يترك لها اثرا ولا عثيرا وعرفت ان الكلام المذكور
على الوجه المزبور يكون تمثيلا على سبيل الاستعارة لا استعارة في مفرداته ولا مجاز
بخلاف ما اذا كان المعنى وعمدنا الى ما عملوا في كفرهم من المكارم فاحبطناه فانه
يكون التجوز في المفردات اي في المكارم وبهذا التفصيل يتبين ان من فسر الكلام المذكور
بهذا الوجه ثم قال وهو تشبيه حالهم واعمالهم بحال قوم استعصوا سلطانهم فقدم الى

الى اسبابهم فمزقها وابطلها فلم يبق لها اثر لم يكن على بصيرة حيث خلط بين الوجهين
تحقيق التمثيل وان كان من قبيل المجاز المركب فلا يلزمه التجوز في الاجزاء لكنه
لا ينافيه على ما نبهت عليه فيما تقدم فالاستعارة التمثيلية يجوز ان يكون بحيث لا صح
او لا يحسن الا بالتجوز في بعض اجزائها وقد افصح عن هذا الفاضل التفتازاني فيما علقه
على الكشاف عند تفسير قوله تعالى • ختم الله على قلوبهم الاية • حيث قال الشائع ان الجملة بتمامها
وعلى حالها استعارة تمثيلية شبهت حالهم بحال قلوب محققة او مقدرة ختم الله عليها
اي على خلقها عديمة الانتفاع بالايات ثم ذكر الجملة الدالة على المشبه به كما في قولهم اراك
تقدم رجلا وتوخر اخرى فكما انه ليس هناك من المخاطب تقدم وتاخر للرجل فكذا ليس
ههنا من الله تعالى منع عن قبول الحق غاية الامر ان الختم ههنا مجاز كما لو عبر في الكلام
عن التقدم او التاخر او الرجل بلفظ مجازي الى ههنا كلامه • فيكون الكلام من قبيل
الاستعارة التمثيلية لا يأبى عن تحقق الاستعارة التبعية في اجزائه وبهذا التفصيل
تبين فساد ما قيل ان قوله تعالى • اولئك على هدى • يحتمل وجوها منها ان تشبه صورة منتزعة
من المتقي والهدى وتمسكه به ثباتا مستقرا من الراكب والمركوب واعتلائه متمكنا
منه وعلى هذا ينبغي ان يذكر جميع الالفاظ الدالة على الصورة الثانية ويراد بها الصورة
الاولى فيكون مجموع تلك الالفاظ استعارة تمثيلية ولا يكون في شيء من مفردات
ذلك المجموع تصرف بحسب هذه الاستعارة بل يكون هو على حاله كما اعترفوا
به كلهم في تقدم رجلا وتوخر اخرى فلا استعارة في كلمة على حتى يكون تبعية كما لا
تبعية في تقدم مثلا لانه ان اراد انه من شرائط الاستعارة التمثيلية ان لا يكون في
شيء من مفرداتها تصرف بحسب هذه الاستعارة فذلك غير مسلم على ما عرفت وقد وقفت
على سند المنع والتصريح من جهة القوم بذلك نعم قد يكون الاستعارة التمثيلية بحيث لا يكون
في شيء من مفرداتها تصرف بحسبها كما في تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا هو الذي اعترف
به القوم لا ما ادعاه ذلك القائل وان اراد انه غير لازم للاستعارة التمثيلية بحيث لا يكون
بدونه فذلك مسلم الا انه لا يتم التقريب اذ لا يلزم ان لا يوجد في اجزاء الاستعارة
التمثيلية تصرف بحسبها حتى يثبت ما ادعاه من عدم الاستعارة في كلمة على على تقدير الاستعارة
التمثيلية في قوله تعالى • اولئك على هدى • بل يجوز ان يكون في كلمة على الاستعارة التبعية

ومع ذلك يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالتمثيلية كقوله تعالى ختم الله على قلوبهم
الآية في بعض التعليقات ما يتعلق بهذا **تعليق** لا يشتبه عليك ان الغرض من التمثيل
وضرب المثل ابراز خبيات المعاني ورفع الاستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة
المحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كانه مشاهد وهذا الغرض كما يحصل من
تشبيه المركب بالمركب يحصل من تشبيه المفرد بالمفرد بلا تفاوت في حصول اصل الغرض فتخصيص
اسم التمثيل بالاول راجع الى مجرد الاصطلاح ومن يدقق نظره في حقائق المعاني ولا يقصره
على ظواهر الالفاظ فعليه ان لا يتردد في اطلاق اسم التمثيل على كل تشبيه يحصل منه ذلك
الغرض سواء وجد التركيب في طرفيه اولا قال الامام عبد القاهر في اسرار البلاغة بعد
تفصيل شبع واذا تقرر هذه الجملة فاذا كان الشبه بين المستعار منه والمستعار له
من المحسوس والغرائز والطباع وما يجري مجراها من الاوصاف المعروفة كان حقها ان
يقال انها تتضمن التشبيه لا يقال ان فيها تمثيلا وضرب مثل واذا كان التشبيه عقليا جاز
اطلاق التمثيل فيها وان يقال ضرب الاسم مثلا لكذا كقولنا ضرب النور مثلا للقرآن
والحيوة مثلا للعلم الى هنا كلامه وهذا التصريح منه بعدم اختصاص التمثيل والمثل بالمركب و
يوافقه كلام صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة الآية
وخالفهما صاحب المفتاح في تخصيص اسم التمثيل بالمركب وتخالفوا السلف في الاصطلاح ولئن
كان لا مشاحة فيه في قوة الخطاء عند المحصلين **تفريق** قد يشتبه التشبيه المركب بالمفرق
ومدار الفرق بينهما ما نبه عليه الامام عبد القاهر في اسرار البلاغة حيث قال ثم ان هذا
التشبيه العقلي ربما انتزع من شيء واحد كما مضى من انتزاع الشبه للفظ من حلاوة العسل
وربما انتزع من عدة امور يجمع بعضها الى البعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه فيكون سبيله سبيل
الشيئين يمزج احدهما بالآخر حتى يحدث صورة غير ما كان لهما في حال الافراد لا سبيل
الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما فان كان الشبه بعقول فيكون سبيله سبيل الشيئين طريقة
التشبيه المركب وما نفاه بقوله لا سبيل الشيئين طريقة التشبيه المفرق **تمثيل** مثال ذلك
قوله عز وجل مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا الشبه منتزع
من احوال الحمار وهو انه يحمل الاسفار التي هي اوعية العلوم ومستودع ثمر العقول
ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها ولا يفرق بينها وبين سائر الاحمال التي ليست

من العلم في شيء ولا من الدلالة عليه بسبيل فليس له مما يحمل حظ سوى انه يثقل عليه
ويكد جنبيه فهو كما ترى مقتضى امور مجموعة ونتيجة لاشياء الفت وقرن بعضها الى بعض
تفصيل بيان ذلك انه احتيج الى ان يراعي الحمار فعل مخصوص وهو الحمل وان يكون
شيئا مخصوصا وهو الاسفار التي فيها امارات تدل على العلوم وان يثلث ذلك بجهل
الحمار ما فيها حتى حصل الشبه المقصود ثم انه لا يحصل من كل واحد من هذه الامور على
الانفراد ولا يتصور ان يقال انه تشبيه بعد تشبيه من غير ان يقف الاول على الثاني ويدخل
الثاني في الاول لان الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار ثم لا يتعلق ايضا بحمل
الحمار حتى يكون المحمول الاسفار ثم لا يتعلق بهذا كله حتى تقرن به جهل الحمار بالاسفار
فما لم تجعله كالخيط الممدود ولم تمزج حتى يكون القياس قياس اشياء يبالغ في مزاجها
حتى تتحد وتخرج عن ان يعرف صورة كل واحد منها على الانفراد بل تبطل صورتها
المفردة التي كانت قبل المزاج وتحدث صورة خاصة غير اللواتي عهدت وتحصل مذاقة
تكميل قال الامام عبد القاهر في اسرار البلاغة ومثال ما يجيء فيه التشبيه معقودا على
امرين الا انهما لا يتشابكان هذا التشابك قولهم هو يصفو ويكدر ويمر ويحلو و
يشج ويأسو ويسرج ويلجم لانك وان كنت اردت ان تجمع الصنفين فلست تريد احدهما
ممتزجة بالاخرى لانك لو قلت هو يصفو ولم تتعرض لذكر الكدر او قلت يحلو ولم يتعرض
ذكر يمر وجدت المعنى في تشبيهك له بالماء في الصفاء وبالعسل في الحلاوة بحاله وعلى
حقيقته وليس كذلك الامر في الآية لانك لو قلت كالحمار يحمل اسفارا ولم تعتبر ان يكون
جهل الحمار مقرونا بحمله وان يكون متعديا الى ما يتعدى اليه الحمل لم يحصل لك المعنى
وكذلك لو قلت هم كالحمار في انه يحمل الاسفار ولم تشترط ان يكون الاسفار مقرونا
بجهله لها كان كذلك لو ذكرت الحمل والجهل مطلقين ولم تجعل لهما المفعول المخصوص
الذي هو الاسفار فقلت هو كالحمار في انه يحمل ويجهل وقعت من التشبيه والمقصود في
الآية بابعد البعد **تدقيق** لا اشتباه بين تشبيه المفرد بالمفرد وتشبيه المركب بالمركب
انما الاشتباه بين تشبيه المفردين المتشابكين بنوع من التشابك بالمفردين المتشابكين
كذلك المسمى بالتشبيه المفرق وتشبيه المركب بالمركب وقد مر وجه الفرق بينهما وبالوقوف
عليه يرتفع هذا الاشتباه واما الاشتباه الذي في دقة فضل احتياج الى سلامة الطبع

بكليهما

[illegible]

وصفاء القريحة انما هو الاشتباه بين تشبيه المفرد المقيد بقيد وتشبيه المركب بالمركب
قال صاحب الايضاح ومما طرفاه مقيدان قول الشاعر • انى وتزيينى بمدحى معشرا
كمعلق دررا على خنزير • فان المشبه هو المتكلم بقيد اتصافه بتزيينه بمدحه معشرا والمشبه
به من تعلق دررا بقيد ان يكون تعليقه اياه على خنزير • لا يقال تقديره انى كمعلق
دررا على خنزير وان تزيينى بمدحى معشرا كتعليق درر على خنزير لانه لا يتصور ان يشبه
المتكلم نفسه من حيث هو بمتعلق دررا على خنزير بل لا بد وان يكون باعتبار
تزيينه بمدحه معشرا انتهى وزعم مقلد صاحب المفتاح ان قوله • وكان اجرام النجوم لوامعا
درر نثرن على بساط ازرق • من قبيل تشبيه المركب بالمركب ولا فرق بين القولين
وتعليل صاحب المفتاح بقوله فليس المراد تشبيه النجوم بالدرر ثم تشبيه السماء بالبساط الازرق
انما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النجوم البيض المتلالئة فى جوانب من اديم السماء الملقية قناعا
عن الزرقة الصافية بالهيئة الحاصلة المستطرفة من درر منثورة على بساط ازرق دون
شيء آخر مناسب للدرر فى الحسن والقيمة لا يجدى نفعا فى دفع التحكم بالفرق بين القولين
ثم ان حقه ان يدفع احتمال التقييد فى طرف التشبيه لانه اقرب من احتمال التوزيع فيهما
بل حقه ان يدفع كليهما حتى يثبت ما ادعاه ثم اذ لم يصح عطف قوله ثم تشبيه السماء
فان حقه ان يعطف بالواو وهذه الوجوه من الخلل ثابتة ايضا فى تعليل ما ادعاه من
ان قوله • كان مثار النقع فوق رؤوسنا • واسيافنا ليل تهاوى كواكبه • من قبيل
تشبيه المركب بالمركب بقوله فليس المراد من التشبيه تشبيه النقع بالليل ثم تشبيه السيوف
بالكواكب انما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النقع الاسود والسيوف البيض متفرقا
فيه بالهيئة الحاصلة من الليل المظلم والكواكب المشرقة فى جوانب منه انتهى كلامه • قوله
واسيافنا منصوب على انه مفعول معه او معطوف على قوله مثار لا مجرور معطوف
على قوله رؤوسنا حتى يكون من قبيل تشبيه المقيد بالمقيد وكونه من قبيل تشبيه المفرق
بالمفرق لا يخفى المذكور فى طرف المشبه به تكميل قد يكون التقييد فى احد طرفى التشبيه
خاصة اما فى المشبه به كقول ابن المعتز • والشمس كالمرآة فى كف الاشل • فان الشمس
مشبه على الاطلاق والمرآة مشبه به لكن لا على الاطلاق بل بقيد كونها فى يد الاشل واما
فى المشبه كما اذا عكست التشبيه وقلت المرآة فى كف الاشل كالشمس واذا تحققت حال

حال التشبيه وانقسامه الى المفرق والمركب والمقيد فنقص عليه ما يتفرع عليه الاستعارة
فانها ايضا تنقسم الى الاقسام المذكورة حيث انقسام اصلها تعليقة قد يكون الاستعارة
المركبة التى المعبر عنها بالتمثيل على طريقة الاستعارة مبنية على استعارات متفرقة كما فى قوله
ولما رايت النسر عز ابن داية • وعشش فى وكريه جاش له صدرى • فان فيه استعارة
النسر للشيب واستعارة ابن داية وهو الغراب للشعر الفاحم واستعارة الوكرين لمنبت
الشعر من الرأس او الوجه تقال للغراب وكران وكر للشتاء فى السافل ووكر للصيف فى
العالى واستعارة التعشيش على طريقة الاستعارة التبعية لتقرر الشعر الاسود والشعر
الابيض فى المحلين المذكورين وهذه استعارات متفرقة وان كانت الثالثة منها تبتنى على
الاوليين والرابعة تبتنى على الثالثة وجملة الكلام استعارة تمثيلية شبهت الهيئة الحاصلة
من استيلاء الشيب على طاهر الشباب بالهيئة الحاصلة من الامور المذكورة وغلبة النسر على
ابن داية واخذه وكريه منه واستعمل مجموع الكلام الدال على المشبه به فى المشبه على وجه الاستعارة
ومن ههنا تبين ان الاستعارة فى مجموع الكلام لا يأبى عن الاستعارة فى اجزائه
وهذا ما وعدناه فيما سبق تدقيق التمثيل على طريقة الاستعارة كما يكون بالعبارة
وهو الشايع كذلك يكون بالاشارة كما فى قوله • اذا ما رايت سليل الكريم • لخلوق غير
خلق الكرام • فلا تطلق الذم فى اهله • فان الحرام لزيد الطعام [illegible] الاستعارة
كما تكون قصدا واصالة وهى مذكورة فى الكتب ومشهورة فيما بينهم كذلك يكون تبعا
وضمنا كاستعارة الخرء واستعارة البول للبدل والمبدل فى ضمن التمثيل المذكور بقوله
كل يوم الى ورى • بدل البول بالخرء • وهذه الاستعارة الضمنية تفارق الاستعارة
المكنية من حيث انها مقصودة من الكلام اصالة وهذه انما تقصد فى ضمن الغير والتشبيه
قد يكون ضمنيا كتشبيه السيوف المتحركة فى ايدى المحاربين بالكواكب المتساقطة فى قوله
كان مثار النقع فوق رؤوسنا • واسيافنا ليل تهاوى كواكبه • والتشبيه الضمنى قد يكون
بحيث لا يصح او لا يحسن الا حال كونه فى ضمن التشبيه المركب كتشبيه المريخ بالمنصرف عن الدعوة
فى قوله كانما المريخ والمشترى قدامه • شامخ الرفعة منصرف بالليل عن دعوة • قد اسرجت
قدامه شمعة • وقد يحسن حال انفراده ايضا كتشبيه السيوف المار ذكره تعليقة من التوسع
فى كلام العرب حمل النظير على النظير وحمل الضد على الضد قال صاحب الكشاف فى سورة

يوسف عوم والسبب فى وقوع مجاف جمعا لجفاد وافصع وفعلاء لاجمعان على فعال حمل
على يمان لانه نقيضه ومن وابهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض وقال فى
سورة التوبة عدى فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بانه ثم الذى هو نقيض
الكفر به فعدى بالباء انتهى واذ قد تقرر هذا فنقول ان تعدية سال فى قوله تعالى سال
سائل بعذاب بالباء من قبيل التعدية بحمل النظير على النظير فانه نظير دعا وهو يتعدى بالباء لا
قبيل التعدية بالتضمين كما زعم صاحب الكشاف حيث قال ضمن سال معنى دعا فعدى
تعديته كانه قيل دعا داع بعذاب واقع لان فائدة التضمين على ما صرح به ذلك الفاضل
فى تفسير سورة النحل اعطاء مجموع المعنيين ولا فائدة فى الجمع بين معنى سال ومعنى دعا
لان احدهما يغنى عن الاخر وايضا تعدية واظب بنفسه فى قول صاحب المفتاح وافتجاز
بمواظبتها من القبيل المذكور فان واظب نظير لازم المتعدى بنفسه والشارحان الفاضلان
غفلا عن هذا فخطاء احدهما العلامة السكاكى فى التركيب المذكور قائلا ان تعدية
المواظبة بنفسها خطاء والصواب بالمواظبة عليها ولم يدر ان المخطى ابن اخت خالته و
ارتكب الاخر فى تصحيحه الى الحذف والايصال حيث قال والاولى ان يقال بالمواظبة عليها
اى على العبادة الا انه نزع الخافض وعدى المصدر بالايصال وكان هذا الفاضل غافل
عن ان الحذف والايصال فى مثل هذا ليس بقياسى ومن قبيل حمل النقيض على النقيض
قول صاحب الهداية فى صفة الصلوة ويسر بهن فان اسر يتعدى بنفسه والتعدية بالباء لتضمينه
وهو جهر وصاحب المغرب لغفوله عن هذا النوع من التوسع خطاء الفقهاء فى العبارة
المذكورة تعليق قال بشار كان مثار النقع فوق رؤسنا واسيافنا ليل تهاوى
كواكبه وقال كلثوم بن عمر تبنى سنابكها من فوق رؤسهم سقفا كواكبه البيض المباتير
شبه كل منهما المعادة السيوف فى الغبار بالكواكب فى الليل الا انك تجد لبيت بشار من الفضل
ومن حسن الموقع ولطف التاثير فى النفس ما لا يقل مقداره ولا يمكن انكاره وذلك
لانه راعى ما لم يراعه كلثوم وهو انه جعل الكواكب تهاوى فاتم التشبيه وعبر عن هيئة السيوف
وقد سلت من الاغماد وهى تعلو وترسب وتجئ وتذهب ولم يقتصر على ان يريك لمعانها
فى اثناء العجاجة كما فعل كلثوم وكان لهذه الزيادة التى زادها خط من الدقة يجعلها فى حكم
تفصيل بعد تفصيل وذلك انا وان قلنا ان هذه الزيادة وهى افادة هيئة السيوف

فى حركاتها فان حقيقة تلك الهيئة لا تقوم فى النفس الا بالنظر الى اكثر من جهة وجهة
وذلك ان تعلم ان لها فى حال احتدام الحرب واختلاف الايدى بها فى الضرب اضطرابا
شديدا وحركات بسرعة ثم ان لتلك الحركات جهات مختلفة واحوالا تنقسم بين الاعوجاج
والاستقامة والارتفاع والانخفاض وان السيوف باختلاف هذه الامور تتلاقى فى
تداخل ويقع بعضها فى بعض ويصدم بعضها بعضا ثم ان اشكال السيوف مستطيلة
فقد نظم هذه الدقائق كلها فى نفسه ثم احضر صورتها بلفظ واحدة ونبه عليها
باحسن التنبيه واكمله بكلمة وهى قوله تهاوى لان الكواكب اذا تهاوت اختلفت
جهات حركاتها وكان لها فى تهاويها تدافع وتداخل ثم انها بالتهاوى تستطيل اشكالها
فاما اذا لم تزل عن اماكنها فهى على صورة الاستدارة وبهذا التفصيل تبين ان
صاحب المفتاح لم يقف على تمام مراد بشار ولم يعرف مزية تشبيهه على تشبيه كلثوم
حيث اقتصر فى بيان طرفى التشبيه بقوله انما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النقع الاسود
والسيوف البيض متفرقة فيه بالهيئة الحاصلة من الليل المظلم والكواكب المشرقة فى
جوانب منه على ما هو القدر المشترك بين التشبيهين المذكورين فى بيتى بشار وكلثوم
تعليق مما يظن انه من المجاز اللغوى وليس منه بل المجاز العقلى قوله تعالى يجعلون
اصابعهم فى اذانهم وذلك انهم زعموا ان المراد من الاصابع الانامل من قبيل
تسمية الشئ باسم كله وليس الامر كما زعموا فان الاصابع مستعملة فى معناها الحقيقى و
التجوز انما هو فى اسناد حال البعض وهو الانامل الى الكل وهو الاصابع فان
ما هو حق المقام من المبالغة فى الخوف من الصاعقة والاحتراز عن استماع صوتها
انما يوفى على هذا التقدير لا على التقدير الاول وكذا الفرق بين الاعتبارين خفى
على الفاضل الشريف حيث قال فى شرحه للمفتاح وفى اطلاق الاصابع على الانامل
مبالغة يخلو منها ذكر الانامل وقد عرفت ان المبالغة على تقدير ان يكون الاصابع
مستقرة فى معناها الحقيقى غير منقول عنه الى معنى الانامل تفصيل لا مبالغة فى
ذكر الاصابع وارادة الانامل كما لا مبالغة فى ذكر العدل وارادة العادل فى
قولنا رجل عدل انما المبالغة فى ذكر الاصابع مرادا بها معناها الحقيقى كما ان المبالغة
فى ذكر العدل مرادا به معناه الحقيقى والفاضل المذكور غير منكر لما ذكرنا بل معترف

فخر الدين الخجندى مسلم

سعد الدين مسلم

السيد الشريف مسلم

حيث قال فيما علقه على الكشاف على وفق ما حققه الامام عبد القاهر رح ودلائل الاعجاز المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان بحالها كانها صارت عين ما قام بها بمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اول بمعنى اسم الفاعل فات ذلك المقصود وقال الفاضل التفتازاني ايضا غافل عن الفرق بين الاعتبارين المذكورين فيما تقدم على ما صرح عنه في شرح التلخيص وعكسه اي ومنه العكس المذكور يعني تسمية الشيء باسم كله كالاصابع في الانامل في قوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق و الانملة جزء من الاصابع والغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع في الاذن لئلا يسمع شيئا من الصاعقة انتهى كلامه تحقيق ذكر الاصابع دون الانامل مع انها هي التي تسد بها الاذن اما للاتساع في اللغة من قبيل ذكر الكل وارادة البعض على طريق المجاز العقلي المرسل واما للمبالغة كانه جعل جميع اجزاء الاصبع في الاذن لئلا يدخل شيء من اثر الصاعقة اي صماخه من قبيل الاسناد قال البعض الحمل على طريق البلغاء وعلى الاول يكون التجوز في متعلق الجعل وهو لفظ الاصابع لا في تعلق الجعل ويكون الكلام المذكور مثالا لما ذكره صاحب التلخيص وعلى الثاني لكون التجوز في تعلق الجعل الى معنى تعلقه فان متعلق الجعل ح على معناه الحقيقي والشارح الفاضل الغفلة عن الفرق بين هذين الاعتبارين ذكره في كلام المص الوجه الخ وصاحب الكشاف توجه الى الوجهين المذكورين حيث قال فان قلت رؤس الاصبع هو الذي يجعل في الاذن فهلا قيل اناملهم قلت هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم فاقطعوا ايديهما اراد البعض الذي هو الى المرفق والذي الى الرسغ وايضا ففي ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الانامل قوله ايضا نصب على المصدر كانه قال اضنا ايضا اي رجعنا رجوعا الى جواب اخر وهو ثاني الوجهين المذكورين وفي تاخيره اشارة الى ان المبالغة على ما قررناه فيما سبق في هذا الوجه دون الاول فتامل

تكميل اعلم ان قوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق مبالغة في بيان فرط دهشتهم وكمال حيرتهم من وجوه احدها ما تقدم تفصيله من نسبة الجعل الى كل الاصابع وهو منسوب الى البعض منها وهو الانامل وثانيها من حيث الابهام في الاصابع وقد كان المعهود في مثل تلك الحالة ادخال الاصبع مخصوصة معينة وهي

اي السبابة فكانهم من فرط دهشتهم يدخلون اي اصبع كانت في اذانهم ولا يسلكون مسلك المعهود وثالثها ذكر الجعل في موضع الادخال فان جعل الشيء في شيء ادل على احاطة الثاني بالاول من ادخاله فيه فافهم هذه الدقايق فان صاحب الكشاف مع كونه علم التدقيق في تحقيق دقايق هذا العلم لم يتنبه بما في الاطلاق من المبالغة فاعرفه وما التي الابشي بجانب تفصيل قال صاحب الكشاف فان قلت فالاصبع التي تسد بها الاذن اصبع خاصة فلم ذكر الاسم العام دون الخاص قلت لان السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها اولى بآداب القران الا ترى انهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة والسباحة والمهللة والدعاءة فان قلت فهلا ذكر بعض هذه الكنايات قلت هي الفاظ مستحدثة لم يتعارفها الناس في ذلك العهد وانما احدثوها بعد الى هنا كلامه فعليكم الاختبار ثم الاختيار تعليق كما ان الابهام في مقام التعيين فذكر العام في موضع الخاص لا يكون لسلامة الامر بل يستدعي على الطبع السليم ويقتضي الذهن المستقيم ان يكون فيه نكتة شريفة ودقيقة انيقة كذلك عكس ما ذكر من التعيين في موضع لم يعهد فيه التعيين لا يكون الا لمزية فيه كتعيين الانامل في قوله تع عضوا عليكم الانامل فان المتعارف قولهم عض اصبعه لا عض انملته وانما عدل عن المتعارف وعين رؤس الاصابع بايقاع العض عليه لانه اشد تاثيرا منه لكونه اقرب الى الاعتدال من الباقي تعليق مما يظن انه من قبيل المجاز اللغوي ومقتضى البلاغة ان لا يكون منه بل يكون من قبيل المجاز العقلي العين المستعمل في الربيئة قال الامام البيضاوي في تفسير قوله ويقولون هو اذن سمي بالجارحة كانه من فرط استماعه صار جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك وهذا صحيح فانه نظير قولها هي اقبال وادبار وقولنا رجل عدل ومن لم يتنبه لهذا زعم انه من قبيل المجاز المرسل حيث قال ومنه تسمية الشيء باسم جزئه كالعين في الربيئة وقال الفاضل التفتازاني في شرحه وهي الشخص الرقيب والعين جزء منه وذلك لان العين لما كانت هي المقصودة في كون الرجل ربيئة لان غيرها من الاعضاء مما لا يغني شيئا بدونها صارت العين كانها الشخص كله ولا يخفى ما فيه من الخلط والخبط حيث جمع بين وجهي المجاز تعليق ومما يحتاج الى في بيان وجه التجوز فيه لفظ الاذن الذي اطلقه المنافقون على الرسول عم على ما حكاه الله تع بقوله ويقولون هو اذن حيث زعموا ان اطلاقه عليه عم من اطلاق لفظ العضو

قد رد عليه الفاضل صاحب الايضاح منه

صاحب التلخيص وصاحب المفتاح منه

على الرئية ﴿ قال صاحب الكشاف الاذن الرجل الذي يصدق كل ما يسمع ويقبل قول احد
سمي بالجارحة التي هي آلة السماع كان جملته اذن ونظيره قولهم للربيئة عين وقال
الامام البيضاوي يسمع كل ما يقال له ويصدقه سمي بالجارحة كانه من فرط استماعه صار
جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك والحمد لله على الاتمام ﴿

الحمد لله الذي انزل كلاما ببلاغته معجزة ﴿ والصلوة على محمد صار المنكرين عن معارضته
عاجزة **وبعد** فهذه رسالة معمولة في تحقيق ان القران معجز وتعيين من قال ان اعجازه
ببلاغته **فنقول** ومن الله التوفيق ﴿ وبيده ازمة التحقيق المعجزة لابد فيها من عجز
المنكرين فان كان ما اتى به المتحدي صادرا كان عنه كاخباره عن الغيب ظاهرا على
يده غير صادر عنه كالكلام المنزل على نبينا ام خارجا عن طوق البشر كما هو المختار من
جملة ما قيل فيه فالاعجاز في اتيان المتحدى به وان لم يكن خارجا عنه كما هو راي اهل
الصرفة فيه فالاعجاز في منع المنكرين على الاتيان بمثله وذلك المنع خارق للعادة
فالاعجاز لا يخلو عن خرق عادة والاعجاز حقيقة انما هو في الثاني واما الاول فالتحقق
فيه اظهار المعجز لا الاعجاز وبالجملة لابد فيها من خرق العادة واما ما تحدى به فلا يلزم
ان يكون من خوارق العادات ﴿ وقد قضينا حق المقام في تحقيق هذا المقام ﴿
في بعض تعليقاتنا ﴿ واذا تقرر هذا **فنقول** القران معجز لانه عليه السلام قد تحدى به
ولم يعارض فكان معجزا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها اما
لانه تحدى به فقد تواتر نقله لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة نزل اولا قوله تعالى
فليأتوا بحديث مثله ﴿ فكان التحدي بكل القران في ذلك الزمان فلما ظهر عجزهم عنه نزل
قوله تعالى ﴿ فأتوا بعشر سور مثله ﴿ فتحداهم بعشر سور ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا
نزل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله فتحداهم بمقدار سورة منه فلما ظهر عجزهم عنه ايضا الزمهم
الحجة لزوما واضحا وانقطعوا انقطاعا واضحا وبهذا التفصيل تبين ان حق الضمير في
مثله ان يرجع الى المنزل لا الى المنزل عليه لما فيه من التضييق في باب التحدي ومقتضى التنزل
من الكل الى العشر والعشر الى الواحد التوسيع فيه ولان معنى من مثله على ما ليس كونه
اميا لم يقرء الكتب ولم يتعلم العلوم ﴿ ولا تأثير لذلك الحال اذا كان التحدي بمقدار اقصر سورة

سورة منه واما الذي ذكره الامام البيضاوي من انه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه عليه
السلام قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله فلا
وجه له لان التحدي هنا ليس بكل القران بل ببعض منه فلا يتم التقريب اذ لا يطابق التعليل
المعلل كما لا يخفى ﴿ فاما انه لم يعارض فلانه لو عورض لشاع لتوفر الدواعي الى نقله وعدم
الصارف عنه والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما عدم توقف ثبوت
الاعجاز بعد تمام المقدمتين المذكورتين على مقدمة اخرى وهي ان يكون عدم معارضتهم
لعجزهم عنها الظاهر من قولنا سواء كان عدم المعارضة مع القدرة عليها او بدونها فلما
ستعرف ان الصرفة احد وجوه الاعجاز القراني واحد احتماليها على تحقق القدرة على
المعارضة وبهذا التفصيل تبين ان التفتازاني لم يصب في زعمه توقف ثبوت الاعجاز القراني
على المقدمات الثلث المذكورة كما هو الظاهر من مساق كلامه في هذا المقام ﴿ حيث قال في
شرح المقاصد اما المقام الاول فهو انه عم تحدى بالقران ودعا الى الاتيان بسورة من
مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء ﴿ مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء ﴿ وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية ﴿ وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن
الاحساب ﴿ وركوب الشطط في هذا الباب ﴿ فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة ولو عارضوا
لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف الى هنا كلامه ﴿ فاورد في اثناء اثبات اعجاز
القران ما يقال في دفع احتمال ان يكون وجه اعجازه على ما ذكره الاستاد والنظام
من انه بالصرفة فخلط بين الكلامين وتبين ايضا ما في قول صاحب المواقف واما انه
حينئذ اي حين اذا تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر اي فيما سلف من بيان
حقيقة المعجزة وشرائطها من القصور لما عرفت ان ما سلف من البيان لا يغني في تمام
التقريب بل يتبادر منه الى الوهم التوقف على المقدمات الثلث بناء على ان من جملة الشرائط انتفاء المعارضة
بيانها تعذر المعارضة ﴿ اعلم ان المسلمين بعد ما اتفقوا على ان القران الكريم معجز عظيم
قد اختلفوا في وجه اعجازه فمنهم من قال انه ما اشتمل عليه من النظم الغريب والترتيب
العجيب ﴿ والاسلوب المخالف لما استنبط بلغاء العرب من الاساليب في مطالعه ومقاطعه
ومفاصله وفواصله ﴿ وهذا هو مذهب بعض المعتزلة ﴿ ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/33
Tasnif No: 892.7-08

البلاغة التي تقاصرت عنها سائر ضروب البلاغات وهذا هو قول الجاحظ من المعتزلة
وعليه المحققون من اهل العربية وههنا مقدمة لابد من تقريرها وبسط الكلام فيها وهي
ان اصل البلاغة في القران متفق عليه لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصناعة الكلام انما
الخلاف في كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة فالجاحظ ومن حذى حذوه اثبتوا لهذا
الكون وخالفهم الاخرون واما كونه في الغاية القصوى من المراتب الممكنة للبلاغة فلا حاجة
للمثبتين اعجازه من جهة البلاغة الى ادعائه ولا سبيل لهم قال صاحب المواقف وهل مراتب
البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق ان الموجودة منها متناهية دون الممكن من مراتبها
ومن ههنا اتضح عدم اصابة الفاضل التفتازاني في تقرير الكلام في هذا المقام حيث
قال في شرحه للمقاصد واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القران بكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم و
علماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام ثم انه كما لم يصب في نسبته
الى الجمهور الامر المذكور لم يصب في نسبته معرفة ذلك الامر الى فصحاء العرب وعلماء البلاغة
فان المعلوم لهم بلوغه الحد من البلاغة لا يمكن للبشر الوصول اليه واما ان ذلك الحد آخر
حدود البلاغة فهم بمعزل عن علمه ومن ههنا انكشف لك سر وهو ان حد الاعجاز من جهة البلاغة
عرفا على ما افصح عنه العلامة السكاكي حيث قال في المفتاح ان البلاغة تتزايد الى ان تبلغ
حد الاعجاز وهو الطرف الاعلى وما يقرب منه الا انه لم يصب في اثباته المنتهى لمراتب البلاغة
لما عرفت انه من مرتبة في البلاغة الا ويمكن ان يوجد فوقها مرتبة اخرى وقد استدل
الشريف الفاضل على هذا حيث قال في شرح قول صاحب المواقف دون الممكن من مراتبها فانها
غير متناهية اذ لا يتعذر وجود الالفاظ هي افصح من الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون
اعلى مرتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى والعجب ان ذلك الفاضل مع وقوفه على هذا
المعنى كيف اتى في شرحه للمفتاح بما يفصح عن خلافه حيث قال وهذه المرتبة اي المرتبة التي
يعجز البشر عن الاتيان بمثلها تشتمل على شيئين احدهما الطرف الاعلى من البلاغة اعني ما
تنتهي اليه البلاغة ولا يتصور تجاوزها والثاني ما يقرب من الطرف الاعلى اعني المرتبة العليا التي تقاصر
العقول البشرية عنها ايضا الا ترى ان آيات القران المجيد باسرها في مرتبة الاعجاز مع كونها
متفاوتة في طبقات البلاغة ولقد احسن من قال دربيان و در فصاحت كى بود

[illegible]

بود يكسان سخن گرچه گوينده بود چون جاحظ وچون اصمعی در کلام ایزد بیچون
که وحی منزل است کی بود تبت يدا مانند يا ارض ابلعي فان قوله هذا ما ينتهي اليه البلاغة
ولا يتصور تجاوزها صريح في خلاف ما نص عليه في شرح المواقف ثم انه لم يصب في قوله مع كونها
متفاوتة في طبقات البلاغة لان التفاوت في باب البلاغة انما يكون بارتفاع شان الكلام
وانحطاطه فيها وذلك بحسب مصادفته المقام بما يليق به من الاعتبارات التي تقتضيها فكلما
كان مصادفته اياه بالوجه المذكور اتم فشانه في البلاغة اعلى وهذا التفاوت لا يوجد
في آيات القران المجيد لان مرجعه الى القصور في التكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق
بالمقام من الاعتبارات المناسبة له او على اتيانها بتمامها نعم يوجد التفاوت في باب الحسن و
القبول لان ارتفاع شان الكلام وانحطاطه فيه بحسب اشتماله على الخواص والمزايا فكلما كان
دائرة اشتماله عليها اوسع شانه في باب الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد في الكلام
المعجز كما يوجد في غيره لانه قد يرجع الى القصور في المقام حيث لا يحتمل ما يحتمله مقام كلام
اخر فوقه من الخواص والمزايا بخلاف التفاوت السابق ذكره فانه مخصوص بكلام البشر
وغيره ممن يجوز في شانه القصور لا يوجد في كلام الله تعالى لما عرفت ان مرجعه الى القصور
في التكلم والتفاوت بين قوله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك
الاية من قبيل التفاوت الثاني من قصور المقام على ما نبه عليه الحكيم الابيوردي في الشرح المنظوم
فيما سبق وان لم يتنبه الشريف الفاضل والفرق بين الارتفاعين المذكورين في
التفاوتين قد ذهب على العلامة السكاكي فذهب في المفتاح الى ما ذهب ولم يتنبه له
الناظرون في كلامه وقد عرفنا الحمد لله في اصلاح المفتاح وكشفنا عنه الغطاء في شرحه
بعون الملك الفتاح ومنهم من قال انه بمجموع الامرين النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة الخارجة عن طوق البشر وهذا القول منسوب الى القاضي الباقلاني
ومنهم من قال انه ما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب مطابقا لما هو الواقع بعد ذلك
كما في قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وانما قيدنا الواقع بقولنا بعد ذلك
لان الاخبار عن الغيب الواقع قبل يحتمل ان يكون بواسطة الجن فلا يصلح وجها للاعجاز
قال الآمدي في ابكار الافكار وليس المعجز نفس الاخبار عن الغيب في وقوع التحدي عنه اذ ذاك
من الامور العادية بل المعجز من ذلك علمه بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم

انه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكان هذا القائل غافل عن وقوع التحدي
بمقدار سورة منه او جاهل بان التحدي به يستلزم ان يوجد الاعجاز في كل بعض منه مقدار
سورة الكوثر فتدبر ثم ان دلالة الآية المذكورة على ان كلام الله تعالى كلام غيره من المخلوقين
لما ذكر من ان فيه ما هو من خصائص كلامه تعالى واما من جهة اعجازه فلك المخالفة فلا دلالة
فيها عليه لان اعجازه امر وكونه كلام الله تعالى امر آخر وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام في بعض
تعليقاتنا ومنهم من قال ان اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة قبل البعثة
على كلام مثل القرآن لكن الله تعالى صرفهم عن المعارضة مع بقاء قدرتهم عليها او بدونها
على احتمال الرأيين قال الآمدي في ابكار الافكار وذهب الاكثرون كالاستاد ابي
اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل
البعثة وان لا اعجاز في القرآن وانما المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم
كما قال النظام والاستاد ابو اسحق واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قال
الشريف المرتضى من الشيعة الى هنا كلامه وبهذا التفصيل تبين الخلل في بيان الفاضل المحقق
معنى الصرفة المنسوب الى النظام حيث قال في شرحه للمفتاح بعد ما حرف الكلام اشارة الى ان
اعجاز القرآن امر من جنس البلاغة والفصاحة وهو كونه في الطبقة العليا منهما الآ انه ذهب
الى النظام وجمع من المعتزلة الى ان اعجازه بالصرفة بمعنى انه لم يكن معجزا في نفسه الممكن للعرب ان
يعارضوه الا ان الله تعالى صرفهم عن ذلك بسلب علومهم به وقدرتهم عليه لما عرفت ان الصرفة
بهذا المعنى مذهب المرتضى لا مذهب النظام وقال الفاضل المذكور في شرحه للمقاصد و
ذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى
صرف المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم
او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى
انها كانت حاصلة فازالها الله تعالى وهذا هو المختار عند المرتضى ولا يخفى ما فيه من الخلل اما اولا
فلان ما ذكره بقوله وذلك اما بسلب الخ لا يصلح تفصيلا لما اجمله لانه شرط فيه وجود
القدرة على المعارضة وهي مفقودة في كل من شقي هذا التفصيل واما ثانيا فلان
سلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا يصلح ان يكون مقابلا لسلب قدرتهم على المعارضة

المعارضة اذ مع لا يتحقق القدرة عليها فيندرج تحت سلبها واما ثالثا فلان السلب
بمعنى عدم الحصول ابتداء لا يصلح تفسير الصرفة وهو بمعزل عن مراد القائلين بها واما
رابعا فلان مذهب المرتضى ازالة القدرة بسلب العلوم التي لا بد منها في المعارضة لا ما
يعم منها ومن ازالة الدواعي اذ حينئذ ينتظم ما ذكره المعنى الذي ذهب اليه الاستاذ و
النظام وقال الشريف في شرحه للمفتاح وقد اشار بما ذكره الى ما اختاره في اعجاز الكلام
من ان وجه الاعجاز هو امر من جنس البلاغة والفصاحة كما يجده ارباب الذوق لا ما ذهب
اليه بعضهم من الصرفة اي صرف الله تعالى دواعي العرب عن معارضته مع قدرتهم عليها و
لا يخفى ما فيه من القصور لان ذكره احد معنى الصرفة والمقام مقام رد المشترك بينهما
فكان حقه ان يذكر المعنيين الذين ذهب الى كل منهما فرقة من اصحاب الصرفة ثم قال
الفاضل المذكور في الشرح المزبور او من وروده على اسلوب مباين لاساليب كلامهم
في خطبهم واشعارهم لا سيما في مطالع السور ومقاطع الآي مثل يؤمنون يعلمون
يفقهون او من سلامته مع طوله جدا عن التناقض او من اشتماله على الغيوب فهذه
اقوال خمسة في وجه الاعجاز لا سادس لها وانت بعد ما احطت بما قدمناه من التفصيل
وقفت على ان قوله لا سادس لها ليس بصحيح فان قول القاضي ابي بكر سادس لها على ان
هنا اقوالا اخر ذكرها الآمدي حيث قال في ابكار الافكار ومنهم من قال في وجه الاعجاز
فيه موافقته لقضية العقل في دقيق المعاني ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه ومنهم
من قال وجه الاعجاز كونه دالا على الكلام القديم قال الفاضل المذكور في شرحه للمواقف
عند تفصيل القول بالصرفة فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله تعالى عنها
مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونها مجبولين عليها خصوصا عند
توفر الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة حتى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج
الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم
قدرة عليها الى هنا كلامه وبهذا التفصيل منه كان الاعتراف بالتقصير في بيان القول بالصرفة
الواقع في شرح المفتاح وقد استدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب

انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم
عند سماع قوله تعالى. وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية كذلك لعدم تاتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الخ اذ لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان المناسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. فان ذكر الاجتماع والتظاهر
بالعجز في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل
فيقصد نفي ذلك كذا قال الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد ولا يذهب عليك ان الوجه
الاول كما يبطل القول بالصرفة يبطل بظاهره عن القول بالبلاغة في الطبقة العالية الخارجة
عن طوق البشر بل هو في الحقيقة دليل القائلين بها وان الوجه الثاني انما
يبطل الصرفة على احد الاحتمالين وهو الذي اختاره الاستاذ والنظام قال الفاضل
المذكور في الشرح المزبور فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان
يؤتى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر
على ان ياتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الايات اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
يا ارض ابلعي ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اولى في
الغرض واوضح في المقصود ومثل صانع برز في مصنوعاته بالبين غاية مقدوره
ونهاية ميسوره. ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او
يدانيه او دون مما القاه واهون مما ابداه انتهى كلامه. ولقد اخطاء في السؤال
وما اصاب في الجواب. اما الاول فلان مبنى الشرطية القائلة لو كان القصد الى الاعجاز
بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات على امكان وجود كلام في اعلى
الطبقات وقد عرفت ان ذلك غير ممكن لما تقرر فيما سبق ان المراتب الممكنة في البلاغة
غير متناهية ومن ههنا ظهر خلل من وجه اخر في الكلام المذكور حيث كان المفهوم
منه ان يكون بعض القران اعلى طبقات البلاغة. واما ثانيا فلان قوله وان بعض الايات
في باب البلاغة اعلى وارفع ليس بصحيح لما عرفت ايضا فيما تقدم ان الايات القرانية سواسية
في باب البلاغة لا تفاوت فيها من تلك الجهة انما التفاوت بينها من جهة الاشتمال على الخواص

والمزايا وهذا التفاوت في باب الحسن والقبول. واما الثاني فلان التمثيل
لا يطابق الممثل لان الدعوة والتحدي من الرسول عم والقران كلام الله تعالى لا كلامه
فلم يكن واحد منهما بمنزلة الصانع المذكور. ثم انك بعد ما احطت بجواب المقال في
هذا المقام وعلمت ما هو المختار من القيل والقال عرفت ما في كلام الامام البيضاوي
في ديباجة تفسيره وهو قوله تحدى باقصر سورة من سوره مقاطع الخطباء من العرب
العرباء فلم يجد قديرا وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان
حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا. من الخلل لان الظاهر من اختتام كلامه ان لا يكون
بلغاء العرب عارفين ببلوغ القران الى الطبقة العالية من البلاغة الخارجة عن طوق
البشر بل الظاهر منه ان يكونوا من القائلين بالصرفة فلا يناسب مساق الكلام
لانه صريح في التحدي من جهة البلاغة ولا يصلح غاية لما في سياقه من البلاغة من جهتها
وبالجملة قد بالغ في بيان الافحام لكن لا على وجه يخرج مدحا للقران كما هو مقتضى المقام
بل نقول انه غير مطابق للواقع على ما افصح عنه الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال عند
استدلاله على بطلان القول بالصرفة ومما يلزمهم على اصل المقال ان العرب لو كانت
منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها لكانوا يعرفون ذلك من انفسهم ولو عرفوه
لكان يكون قد جاء ذكر ذلك ولكانوا قد قالوا للنبي عم انا كنا نستطيع قبل هذا الذي
جئتنا به ولكنك قد سحرتنا واحتلت في شيء حال بيننا وبينه فقد نسبوه الى السحر في
كثير من الامور كما لا يخفى. وكان اقل ما يجب في ذلك ان يتذاكروه فيما بينهم ويشكوه البعض
الى البعض ويقولوا ما لنا قد نقصنا في قرائحنا وقد حدث كلول في اذهاننا ففي ان
لم يرد ولم يذكر انه كان منهم قول في هذا المعنى لا ما قل ولا ما كثر دليل على انه قول فاسد
ورأي ليس من اراء ذوي التحصيل الى هنا كلامه بعبارته. تم الكلام

الحمد لوليه. والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد وتوضيح
طرق استعماله فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع بمعنى قرب الا
ان تعدية قرب بعن وهي متعدية بمن ونحوها والاختلاف في التعدية لا ينافي الاتحاد في المعنى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/34
Tasnif No: 492.7-3

لانها من خواص اللفظ نص على ذلك الرضي حيث قال لا فرق بين عرفت وعلمت
من حيث المعنى الا ان عرف لا تنصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا الفرق معنوي
بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم
لفظي دون الآخر والعجب انه قرر هذا الاصل في موضعه وتغفل عنه ههنا حيث قال
معنى كاد في اصل الوضع قرب ولا يستعمل على اصل الوضع فلا يقال كاد زيد عن
الفعل ومعنى اوشك في الاصل اسرع ويستعمل على الاصل فيقال اوشك فلان في السير
فان قوله ولا يستعمل على اصل الوضع صحيح في ان مقتضى الاتحاد في المعنى عدم الاختلاف في
التعدية ثم انه لم يصب في زعمه ان الاصل في اسرع ان يتعدى بفي لان الصحيح انها في الاكثر
متعد بنفسه نص عليه في الصحاح حيث قال واسرع في السير وهو في الاصل متعد وقال في موضع
آخر وقد اوشك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع اعلم ان الغالب في خبر عسى الاقتران
بان لانها من افعال الترجي وكان القياس وجوب اقتران خبرها بان حتى جمهور البصريين
الى ان تجريدها من ان خاص بالشعر كقول هدبة بن خشرم العذري عسى الكرب الذي
امسيت فيه يكون وراءه فرج قريب فيكون خبر عسى وهو مجرد من ان وكاد بالعكس يعني
الغالب في خبرها التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة الفعل فلم يناسب خبرها الاقتران
بان وانما يقترن قليلا نظرا الى اصلها ومن التعليل قوله عم كاد الفقر ان يكون كفرا وقول
عمر رضه ما كدت ان اصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب وقول انس رضه فما كدنا ان
نصل منازلنا وقول جبير بن مطعم كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله بن عمرو ثم رفع رأسه
فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع رأسه ومن النظم قول الشاعر ابيتم قبول السلم
منا فكدتم لدى الحرب ان تغنوا السيوف عن السل وكيف ذلك لضرورة لتمكنه من ان
يقول لدى الحرب تغنون السيوف عن السل وعلى ما قررناه صرح الحريري في درة الغواص
حيث قال ويضاهي لفظ اوشك لفظ كاد في جواز ايراد ان بعدهما والغاؤها معهما الا
ان المنطوق به في القران والمنقول عن فصحاء العرب اختيار ايقاع ان بعد عسى
والغاؤها بعد كاد والعلة فيه ان كاد وضعت لمقاربة الفعل ولهذا قالوا كاد النعام
يطير لوجود جزء من الطيران فيه وان وضعت للتراخي على الفعل ترى الى نحو وعد في زمان
المستقبل فاذا وقعت بعد كاد نافت معناها الدال على اقتران الفعل وحصل في الكلام

الكلام ضرب من التناقض وليس كذلك عسى لانها وضعت للتوقع الذي يدل وضع ان على
خلو وقوعه فان بعدها يفيد توكيد المعنى ويزيده فضل تحقيق وقوة وقد نطقت العرب
بعدة امثال في كاد والفيت ان في جميعها فقالوا كاد العروس يكون ملكا وكاد المنتعل
يكون راكبا وكاد الحريص يكون عبدا وكاد الفقر يكون كفرا وكاد البيان يكون سحرا
وكاد النعام يكون طيرا وكاد البخيل يكون كلبا وكاد سيئ الخلق يكون سبعا الا
انه لم يصب في قوله فاذا وقعت بعد كاد الى قوله ضرب من التناقض لان موجبه ذكر
عدم جواز ايراد ان بعد كاد وقد صرح في عنوان مقالته بجوازه فيبين طرفي كلامه تدافع
واذا تحققت ان ايراد ان بعد كاد صحيح وانه واقع في الكلام الفصيح فقد عرفت ان
الامام المرزوقي لم يصب في زعمه عن صحته وذلك حيث قال في شرح قول الحماسي
انتبنا فخيت ثم قامت فودعت فلما تولت كادت النفس تزهق كاد موضوع لمشارفة
الفعل ومشافهته ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد يفعل ولا يجوز كاد
ان يفعل الا في الشعر ثم قال لما يستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسى دونها ولهذا
قال صدر الافاضل في ضرام السقط اجرى لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية مجرى عسى
كما يجري عسى مجرى لعل وهذا على طريق المعارضة واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان كاد
اثباتها نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه لم يفعله واذا قيل لم يكد يفعل
فمعناه انه فعله وهذا ما اراده المعري حيث قال لغزا النحوي هذا العصر ما هي لفظة جرت
في لساني جرهم وثمود اذا استعملت في صورة الجحد اثبتت وان اثبتت قامت مقام
جحود قال الجوهري ان كاد وضعت لمقاربة الشيء فعل اولم يفعل فمجرده تنبئ عن
وقوع الفعل انتهى وهذا هو السبب لاعتراض ابن شبرمة على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة
شعره وتفصيله على ما روي عن عنبسة انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس
بالكناس قصيدته الحائية فلما انتهى الى هذا البيت اذا غير النأي المحبين لم يكد
رسيس الهوى من حب مية يبرح ناداه ابن شبرمة يا ابا غيلان اراه قد برح قال
الراوي فشنق ناقته وجعل يتاخر بها ويفكر ثم قال اذا غير النأي المحبين لم اجد رسيس
الهوى من حب مية يبرح قال فلما انصرفت حدثت ابي قال اخطأ ابن شبرمة حين
انكر على ذي الرمة ما انكر واخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة انما هذا

كقول الله تع ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها و
لم يكد انتهى الى ما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز ان سبب الشبهة في ذلك
انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل
الا بعد الجهد وبعد ان كاد يبعد في الظن ان يفعل كقوله تع فذبحوها وما كادوا يفعلون
فلما كان مجيء النفي في كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه اذا قال لم يكد رسيس الهوى
من حب مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن وليس الامر
كالذي ظناه فان الذي يقتضيه اللفظ اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد
ان الفعل لم يكن من اصله ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف بالشك في ذلك
وهذا مما يوافق ما ذكره ابو عبيدة وعليه قول صاحب الكشاف في تفسير لم يكد يراها وشعر
قول ذي الرمة اذا غير النأي المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح اي لم يقرب من
البراح فما باله يبرح وقال صاحب الكشف فيه ما يرد على من زعم ان كاد نفيه واثباته ليس على
سنن سائر الافعال وان ما روي من تخطئة ذي الرمة وتسليمه الخطأ ثم تغييره الى لم يجد
ليس بثبت ونحن نقول اما رد الزعم المذكور فمسلم واما الدلالة على عدم ثبوت تلك القصة
وقد اثبتها الشيخ في دلائل الاعجاز ففي موضع المنع اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف غافلا
عنها ويحتمل ان يتنبه ذو الرمة بعد ذلك على فساد ما ظنه ابن شبرمة فيثبت على شعره
الاول وهذا المنع مما يخل بالمقال مع انه لو صح تلك القصة وثبت تغيير ذي الرمة شعره كما اشتهر
الشعر المذكور على وجه لا يرد نقيضه قائم ولما جاز نسبة الرد كذلك والصواب ان حكم كاد حكم
سائر الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات واثباتها لا يوجب النفي قال الشيخ في دلائل
الاعجاز قد علمنا ان كاد موضوع لان يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد
شارف الوجود واذا كان كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدي الى ان
يوجب نفي مقاربة الفعل الوجود وجوده وان يكون قولك ما قارب ان يفعل مقتضيا على
البتات انه قد فعل واذ قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد كانت
هناك صورة تقتضي ان لا يكون الفعل وحال يبعد معها ان يكون ثم تغير الامر كالذي تراه
في قوله تع فذبحوها وما كادوا يفعلون فليس الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على انك تزعم
ان الفعل لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا في بيت ذي الرمة على ان الهوى

الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم عليه البراح وان
ذلك لا يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون كما تقول اذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم
لم يقع لي وهم ولم يجر مني على بال انه يجوز على ما يشبه السلوة وما يعده فترة فضلا عن ان
يوجد ذلك مني فاجبر الى اخره وينبغي ان يعلم انهم انما قالوا في التفسير لم يرها ولم يكد فبدؤوا
فنفوا الرؤية ثم عطفوا لم يكد عليه ليعلموا ان ليس سبيل لم يكد هاهنا سبيل ما كاد في قوله تع
وما كادوا يفعلون في انه نفي معقب على اثبات وليس المعنى على ان رؤية كانت من بعد
ان كادت لا تكون ولكن المعنى على ان رؤيتها لا تقارب ان تكون فضلا عن ان تكون
ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى ان تقول لم
يرها ورآها فاعرفه وههنا نكتة وهي ان لم يكد في الاية والبيت واقع في جواب اذا و
الماضي اذا وقع في جواب الشرط على هذا السبيل كان مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا
خرجت لم اخرج كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال ان يكون
المعنى في البيت او الاية على ان الفعل قد كان لانه يؤدي الى ان يجيء بلم افعل ماضيا صريحا
في جواب الشرط فتقول اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال الى ههنا كلامه وزعم ابن هشام
ان نفي كاد واثباتها ثابتة حيث قال في مغني اللبيب والصواب ان حكمها حكم سائر
الافعال في ان نفيها نفي واثباتها اثبات وبيانه ان معناها المقاربة ولا شك ان معنى
كاد يفعل قارب الفعل وان معنى ما كاد يفعل ما قارب الفعل فخبرها منفي دائما اما اذا كانت
منفية فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ودليله اذا اخرج
يده لم يكد يراها ولهذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم ير قد يقارب الرؤية و
اما اذا كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا عدم حصوله والا لكان
الاخبار بحصوله لا بمقاربة حصوله اذ لا يحسن في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة
وان كان ما صلى حتى قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرناه بين كاد ويكاد فان اورد
على ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذ المراد بالفعل الذبح وقد قال تع فذبحوها
فالجواب انه اخبار عن حالهم في اول الامر فانهم كانوا اولا بعداء من ذبحها بدليل ما يتلى
علينا من تعنتهم وتكرر سؤالاتهم ولشمول الامر كما زعمه فان مشاركتها لسائر الافعال في
ان نفيها لا يوجب الاثبات وان اثباتها لا يوجب النفي لما ذكرنا فيما سبق الا في انه

نفيها نفي البتة واثباتها اثبات لان نفيها قد لا يكون نفيا بل استبطاء لهم قال صاحب
الكشاف وقوله وما كادوا يفعلون استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم
لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالاتهم وما
كاد ينقطع خبط اسهابهم وتعمقهم وقد سبقه الشيخ الى هذا المعنى على ما نقلناه عنه قبل هذا
ولدقة الاعتبار اشتبه الحال على كثير من الناظرين في القول المذكور منهم الامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله تعالى وما كادوا يفعلون لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في
ظهور القاتل او لغلاء ثمنها ثم قال بعد الحكم بان الصحيح ان كاد ككسائر الافعال ولا ينافي
قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فانه لولا العدول عن المعنى المذكور
لما توهم المنافاة بين القولين المذكورين ولما ارتكب في دفعها الى القول بانها يجب
الحمل على الوقتين بعد ان قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم فان فيه على التحقيق المذكور ما يندفع
به الوهم المزبور ثم انه لم يصب في عطف قوله او لخوف الفضيحة وكذا في عطف قوله او لغلاء
ثمنها لان كلا منهما منشأ لما ذكره اولا من التطويل وكثرة المراجعة لا معنى اخر يغايره وقد
افصح عن هذا صاحب الكشاف وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف الفضيحة
في ظهور القاتل بقي ههنا موضع بحث وهو ان غلاء ثمنها لا يكاد يصلح ان يكون علة للتطويلهم
وكثرة مراجعاتهم لان غلاء ثمنها انما حدث من تأخيرهم وكثرة ما كلهم على ما افصح عنه النجم
حيث قال لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم والاستقصاء
شوم واذا تحققت ان كاد تستعمل منفية لا في معنى النفي بل في معنى الاستبطاء فقد
وقفت على زعم ابن هشام من الخطاء واتضح عندك ان منشأ قوله اما اذا كانت منفية
فواضح خفاء المعنى المذكور عنده وان التعليل الذي ذكره بقوله لانه اذا انتفت مقاربة
الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل غير تام لان مبناه على تعيين نفي المقاربة على تقدير
استعمالها منفية وقد عرفت انه غير متعين ثم ان قوله ومنه اذا اخرج يده لم يكد
يراها المنظور فيه لانه انما يصلح دليلا على استعمالها منفية في نفي المقاربة لا على تعيين ذلك
المعنى اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما لا يخفى وكذا ان قوله انه لم يصب في
اذ المراد بالفعل الذبح ايضا اذ ليس المراد من الفعل الذبح نفسه والا فقيل وما كادوا
يذبحونها اذ لا نكتة في العدول عن الظاهر الى ما فيه من الاطناب او تقدير الكلام على ما

ما ذكر وما كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات الذبح فالمعنى والله اعلم وما كادوا يفعلون
شيئا من مقدمات الذبح ويناسب ذلك لما قصد بايراد كاد منفية من المبالغة فكان
حقه ان يقول اذ المراد نفي فعل الذبح على ابلغ وجه واكده وقد تلخص مما قررناه ان استعمال
كاد منفية قد يكون للمبالغة في نفي الخبر كما في قوله تعالى لم يكد يراها وزعم القاضي البيضاوي
ان قوله تعالى ولا يسيغه من هذا القبيل حيث قال ولا يقارب ان يسيغه فكيف يسيغه بل يغص
به فيطول عذابه وليس كذلك لان قوله تعالى في موضع اخر وسقوا ماء حميما فقطع امعاءهم صريح
في انه يدخل في جوفهم ولو بعد شدة فالصواب انه من القبيل الثاني الذي ذكره قال الفراء
لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما لا يقع فما يقع هو عذاب يعني قوله تعالى ولا يكاد يسيغه وما لم يقع
مثل قوله تعالى لم يكد يراها وقد يكون للاستبطاء وافادة ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد
ان كان بعيدا في الظن ان يقع كما في قوله تعالى ولا يكاد يبين ان يتطارح الكلام ولا يتكلم
الا بعد الجهد والمشقة لما به من الرتة وقوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يفقهون الا
بعد بطء بدلالة قوله تعالى قالوا يا ذا القرنين فان من لا يفقه اصلا لا يقدر على المخاطبة ولو
بواسطة الترجمان كما قيل في تفسيره اي قال مترجمهم لا يبطل الدلالة المذكورة بل يوجب ما
يكشف عن وجه وجه بطئهم في ذلك قال صاحب الكواشي ولا يفقهون الا بعد بطء وفيه
اللفظ بتقضيه لان كاد حسن نفي بها شيء وقع واذا لم ينف لم يقع ولقد اصاب في تفسيره
ولكنه اخطأ في تعليله حيث ذهب مذهبا ردفيما سبق وبين وجه بطلانه وقول عبد الله
عمر رضه في حديث صلوة الكسوف فقام رسول الله صلعم يصلي حتى لم يكد ثم ركع فلم يكد يرفع
رأسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد ان يرفع والحديث بتمامه مذكور فيما الفه الزهدي في كمال
النبي صلى الله عليه وسلم

الحمد لله على ما انعم علينا بتعليم الالسنة وتفهيم حقايقها والهمنا غرائب اسرار اللغات
وعجائب دقائقها والصلوة على محمد المبعوث بمعجز البيان المنعوت بفصاحة اللسان
والسلام على اله وصحبه الكرام ومن تبعهم بالاحسان **وبعد** فهذه رسالة مرتبة في بيان
مزية لسان الفارسية على سائر الالسنة ما خلا العربية فانها ممتازة من بينها بكمال
الفصاحة مخصوصة بالوصول الى ذروة الاعجاز وكما يشهد شهادة لا مرد لها على

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/35
Tasnif No : 491.5

ان الفارسية تتلو العربية في الفصاحة وان لها فضيلة الامتياز من بين سائرها
ما ذكر في كتب الفقه انه لو قرا بالفارسية جاز صلوته عند ابي ح وتكره وعندهما
لم تجز ان كان يحسن العربية وان لم يحسنها جاز وفي الكافي قال ابو سعيد البردعي
لم تجز بغير الفارسية لمزيتها على غيرها للحديث لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية
وانشد لعصابة الجرجاني في تفضيل فارس نظم الدار داران ايوان وغمدان • و
الملك ملكان ساسان وقحطان • والناس فارس والاقليم بابل • والاسلام مكة و
الدنيا خراسان • اراد بايوان ايوان كسرى بمداين • وبغمدان قصر بلقيس بصنعاء
قالوا ان الذي بنى غمدان سليمان بن داود م امر الشياطين فبنوا لبلقيس ثلثة قصور
بصنعاء غمدان وسلحين وبينون وفيها يقول الشاعر • هل بعد غمدان او سلحين
من اثر او بعد بينون يبني الناس • وهدم غمدان في ايام عثمان بن عفان رض فقيل
له كهان اليمن يزعمون ان الذي يهدمه يقتل فامر باعادة بنائه فقيل له لو انفقت
عليه خراج الارض ما اعدته كما كان فتركه وقيل وجد على خشبة من خشبه لما خرب وهدم
مكتوب برصاص مصبوب اسلم غمدان يا دمك مقتول فهدمه عثمان رض فقتل والكراد من سام
وقحطان جدا ملوك العرب والعجم وبابل بكسر الباء اسم ناحية منها الكوفة والحلة ينسب
اليها السحر والخمر وقال ابو معشر اول من سكنها نوح م وهو اول من عمرها وكان
نزلها بعقب الطوفان وفي معجم البلدان ان مدينة بابل بناها بيوراسب الجبار واشتق
اسمها من اسم المشتري لان بابل باللسان البابلي الاول اسم للمشتري ولم تزل عامرة حتى
كان الاسكندر هو الذي اخربها وفي كتاب المجالس عن الحسن بن مالك قال لما حشر
الله تع الخلايق الى بابل بعث اليهم ريحا شرقية وغربية وقبلية وبحرية فجمعتهم الى بابل
فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشروا له اذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن
يساره واقتصد البيت الحرام بوجهه فله كلام اهل السماء فقال يعرب بن قحطان انا فقيل
له يا يعرب بن قحطان بن هود انت هو فكان اول من تكلم بالعربية ولم يزل المنادي
من فعل كذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وسبعين لسانا وانقطعت الاصوات وتبلبلت
الالسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابل وفارس ولاية واسعة واقليم يحيط به
اول حدودها من جهة العراق ارجان ومن جهة كرمان ومن جهة ساحل بحر الهند

سيراف ومن جهة السند مكران وقصبتها الان شيراز وكان ارض فارس قديما قبل الاسلام
ما بين نهر بلخ الى منقطع اذربيجان وارمينية الفارسية الى الفرات الى برية العرب الى
عمان ومكران والى كابل وطخارستان وهذا هو صفوة الارض واعدلها فيما زعموا
ومن قديم مدنها اصطخر وبها كان مسكن ملك فارس حتى تحول اردشير الى جور و
يروى في الاخبار ان سليمان بن داود م كان يسير من بحرية الشام من غدوة الى
عشية وكان مسجد يعرف بمسجد سليمان وكان اشتهار فارس بملك سليمان قال الخاقاني
في قصيدة الفارسية شعر شكر كه خوارزم شاه تخت صفاهان كرفت • ملك
عراقين را بجو خراسان كرفت • ما بچه توغ او قلعه كردون كشود • مور چه تيغ
او ملك سليمان كرفت • قال ابن جبير فارس والروم قريش العجم وقد روي عن
النبي م انه قال ابعد الناس الى الاسلام الروم ولو كان الاسلام معلقا بالثريا
لتناولته فارس وقال جرير بن الخطفي ان فارس والروم من اولاد اسحق بن ابرهيم شعر
ويجمعنا والروم ابناء سارة • ابن لا ابالي بعده من تغدرا • وابناء اسحق الليوث
اذا ارتدوا حمائل موت لابسين السنورا • اذا افتخروا عدوا الصهبذ منهم وكسرى وعدوا
الهرمزان وقيصرا • وكان كتاب فيهم ونبوة • وكانوا باصطخر الملوك وتسترا • قيل
اول من بنى اصطخر اصطخر بن طهمورث ملك الفرس وكان ملكا عادلا قريبا من الطوفان
وسميت فارس بفارس بن طهمورث وقال ابو علي في القيصرية فارس اسم البلد وليس
باسم الرجل ولا ينصرف لانه غلب عليه التانيث كنعمان وليس اصله بعربي بل هو فارسي
معرب اصله پارس وخراسان ولاية واسعة تشتمل على امهات من البلاد ومنها نيسابور
وهراة ومرو وبلخ وقد اختلف في تسميتها بذلك فقال دعوى بن النسابة خرج
وهيطل ابنا عالم بن سام بن نوح م لما تبلبلت الالسن ببابل فنزل كل واحد
منهم في البلد المنسوب اليه يريد ان هيطل نزل في البلد المعروف بالهياطلة وهو ما وراء النهر
جيحون ونزل خراسان في البلاد المذكورة فسميت كل بقعة بالذي نزل بها وقيل خر
اسم الشمس بالفارسية الدرية واسان كان اصل الشي ومكانه وقيل معناه كل سهلا
لان معنى خر كل واسان سهل والله اعلم • وقد روى شريك بن عبد الله انه قال
النبي م خراسان كنانة الله اذا غضب على قوم رماهم بهم وفي حديث اخر ما خرجت

من خراسان راية في جاهلية ولا اسلام فردت حتى تبلغ منتهاها وقال ابن قتيبة اهل
خراسان اهل الدعوة وانصار الدولة ولم يزالوا في اكثر ملك العجم لباسا لا يردون
الى احد ابا ده ولا خراجا واعلم ان كلام الفرس قديما كان يجري على خمسة السنة نص
على ذلك حمزة الاصفهاني في كتاب التنبيه وهي الفهلوية والدرية والفارسية والخوزية
والسريانية والفارسية هو تطلوح ويراد بها ما يعم الكل فما ذكر في الحديث السابق
ذكره هو تطلوح ويراد بها قسم منها وهو المراد هنا فاما الفهلوية فكان يجري بها كلام
الملوك في مجالسهم وهي لغة منسوبة الى فهلة وهو اسم يقع على خمسة بلدان اصفهان
والري وهمدان وماه نهاوند واذربيجان وقال شيرويه بن شهريار بلاد الفهلويين
سبعة همدان وماسبذان وقم وماه البصرة والصيمرة وماه الكوفة وقرميسين وليس الري
واصفهان وقومس وطبرستان وخراسان وسجستان وكرمان ومكران وقزوين
والديلم والطالقان من بلاد الفهلويين واما الفارسية فكان يجري بها الكلام
الموابذة ومن كان مناسبا لهم وهي لغة اهل فارس واما الدرية فهي لغة مدن المدائن
وبها كان يتكلم من في باب الملك فهي منسوبة الى حاضرة الباب واما الخوزية فهي لغة
اهل خوزستان وبها كان يتكلم الملوك والاشراف في الخلاء وموضع الاستفراغ
وعند التعري للحمام والابزن والمغتسل واما السريانية فهي لغة منسوبة الى سورستان
وهي العراق وهي لغة النبط والمدائن جمع مدينة تهمز ياؤه ولا تهمز ان اخذت من دان
يدين اذا اطاع لم تهمز اذا جمع على مداين لانه مثل معيشة وياؤه اصلية وان اخذت
من مدن بالمكان اذا اقام به همزت لان ياءها زائدة فهي مثل قرينة وقرائن و
سفينة والسفائن والنسبة اليه مدائني وانما جاز النسبة الى الجمع بصيغة لانه صار علما
بهذه الصيغة والا فالاصل ان يرد المجموع الى الواحد الصحيح ثم ينسب اليه وقال حمزة
انما سمتها العرب المدائن لانها سبع مدائن بين كل مدينة والاخرى مسافة بعيدة
او قريبة وآثارها باقية ولما ملك العرب ديار الفارس واختطت الكوفة والبصرة
انتقلت اليهما الناس عن مدن المدائن وسائر مدن العراق فاما في وقتنا هذا
فالمسمى بهذا الاسم بلدة شبيهة بالقرية بينها وبين بغداد ست فراسخ اهاليها
فلاحون والغالب عليهم التشيع على مذهب الامامية وبالمدينة الشرقية قرب الايوان

الايوان قبر سلمان الفارسي وعليه مشهد يزار وقد ذكر بعض اخبار الفرس ان اول
من اختط مدينة في هذا الموضع اردشير بن بابك فكان مسكن الملوك من الاكاسرة
الساسانية وغيرهم وكان كل واحد منهم اذا ملك بنى لنفسه مدينة الى جنب التي قبل
اول من اختطها زاب الملك الذي ملك بعد موسى ع فاول المدن مدينته ثم مدينة
الاسكندر فانه بنى بها مدينة وسورها وهي الى هذا الوقت موجودة الآثار واقام
بها راغبا عن بقاع الارض جميعا وعن بلاده ووطنه حتى مات وخوز بضم
اوله وسكون ثانيه واخره زاي معجمة بلاد خوزستان واهل تلك البلاد يقال
لهم ايضا خوز وينسب اليهم وخوزستان اسم لجميع بلاد الخوز واستان كالنسبة
في كلام الفرس ذكره ياقوت الحموي في معجم البلدان قال ابو زيد وليس بخوزستان
جبال ولا رمال الا شيء يسير بنواحي تستر وجند شابور وناحية ايذج و
اصفهان والديلم اسم جبل وهو في الاصل اسم مكان سكنوا به فسموا بارضهم في قول
بعض الاثر وليس باسم لاب لهم وقد ذكر زردشت ابن اذرخورد ويعرف بمحمد المتوكلي
ان سورستان العراق واليها ينسب السريانيون وهم النبط وان لغتهم يقال
لها السريانية وكان حاشية الملك اذا التمسوا حوائجهم وشكوا ظلاماتهم تكلموا
بها لانها املح الالسنة ذكر ذلك حمزة في كتاب التصحيف وقال ابو الريحان و
السريانيون منسوبون الى سورستان وهي ارض العراق وبلاد الشام و
قيل انها من بلاد خوزستان لان هرقل ملك الروم حين خرجت من انطاكية ايام
الفتوح الى القسطنطينية التفت الى الشام وقال عليك يا سورية سلام مودع لا يرجو
ان يرجع اليها ابدا وهذا دليل على ان سورستان هي بلاد الشام وطبرستان في
نواحي ارمينية وهي ولاية متسعة المسالك من اعيان بلادها جرجان واستراباذ
وامل وسارية وهذه البلاد مجاورة لجيلان وديلمان واكثر اسلحة اهلها الاطبار
وكانما لكثرتها فيهم سميت بذلك وقال صاحب المعجم معنى طبرستان من غير تعريب
موضع الاطبار وليس كذلك فان طبر هو تبر

تم

م

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق الخواص
والمزايا وبيان الفرق بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين في كتب البلاغة حتى زعم
بعض من حسن الظن بشانه انهما مترادفان فنقول قال صاحب المفتاح البلاغة
هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد
انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول منه صريح في اخراج اللطائف
البيانية من المعاني المجازية والكنائية عن جنس الخواص فمن قال في شرح كلامه
وبيان مرامه عند تعريف علم المعاني ان الخواص هي المعاني لا اصل المعنى وقد يعبر عنها بالنكت
يفيدها التركيب لا بمجرد الوضع سواء افادها بعض مفرداته او هيئاتها التركيبية ولا
شك ان المعاني المجازية والمكنية عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة التراكيب للخواص
سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من مستتبعاتها وظيفة علم المعاني ولكن
ذكرت فيه معان مجازية ومكنى عنها فقد شرح الكلام على وجه لا يرتضيه صاحبه وذكر
المعاني المجازية والكنائية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لان القيام محتاج الى بيانها
في تحقيق خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء
والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي
ترتب عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص
بل معان جزئية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معنى
مجازي او يلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال
في سائر المتولدات فان قلت هل في عرفهم للطائف البيانية عبارة جامعة كعبارة
الخاصية الجامعة للطائف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية قال الشيخ في دلائل
الاعجاز اعلم ان سبيلك اولا ان تعلم ان ليست المزية بواجبة لهذه الاجناس على الكلام
المتروك على ظاهره والمبالغة التي تدعي لها في انفس المعاني التي يقصد المتكلم اليها بخبره و
لكنها في طريق اثباتها لها وتقريره اياها تفسير هذا ان ليس المعنى اذا قلنا ان الكناية
ابلغ من التصريح انك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته بل المعنى انك زدت في اثباته
فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم كثير الرماد انه دل على قرى اكثر بل انك
اثبت له القرى الكثير من وجه هو ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته دعوى انت

انت بها انطق وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك انت اسد
على قولك انت رجل لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجرأته انك قد افدت بالاول
زيادة في مساواته الاسد بل بان افدت تأكيدا وتشديدا وقوة في اثباتك له
هذه المساواة في تقريرك لها فليس تأثير الاستعارة اذا في ذات المعنى وحقيقته
بل في ايجابه والحكم به وهكذا قياس التمثيل ترى المزية ابدا في ذلك تقع في طريق اثبات المعنى
دون المعنى نفسه الى هنا كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص
والمزايا من قصور التتبع لكلام مشايخ هذا الفن ثم المزية قد تطلق على خصوصية
في النظم باعتبار كونها منشأ لحدوث صورة في المعنى مناسبة للمقام لدلالتها
على خاصية يقتضيها ذلك المقام كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها احداث
صورة في معنى الكلام هي كونه مؤكدا او دلت تلك الصورة على خاصية اي الانكار
يقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية المذكورة بهذا الاعتبار
مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية على هذا المعنى حيث قال في
دلائل الاعجاز ولكن بقي ان تعلمونا مكان المزية في الكلام وتصفوها لنا وتذكروها
كما ينص على الشيء ويعين ويكشف عن وجهه ويبين ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية
في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها الى بعض حتى تصفوا تلك الخصوصية
وتبينوها وتذكروا لها امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل
الديباج المنقش ما تعلم به وجه دقة الصنعة او يعمله بين يديك حتى ترى عيانا كيف تذهب
تلك الخيوط وتجيء وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضا وبم يبدأ وبم يثني
وبم يثلث وتبصر في الحساب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم معه مكان الحذق و
موضع الاستاذية الى هنا كلامه وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية على ما في
النظم من الخصوصية كما هو الظاهر من كلام من قال والشيخ يطلق على المعنى الاول
بل على ترتيبها في النفس ثم يترتب الالفاظ في النطق على حذوها اسم النظم والصور
والخواص والمزايا والكيفيات ونحو ذلك انتهى ثم انه تبين من الكلامين المنقولين
عن الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب البلغاء خصوصية لها فضل على سائر
الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1834
Yeni Kayıt No.: 1498/36
Tasnif No.: 892.7-08

بالنظر الى دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فهي متنوعة على نوعين
احدهما وهو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما وهو ما في الدلالة
حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم
المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فيترتب عليها خواصها المعتبرة عند
البلغاء فالمزايا المذكورة منشاء تلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم
البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني فيترتب عليها الخواص
المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة
والكناية واعلم ان هذا النوع من الخواص ايضا من حيث انه من مقتضيات
المقام لابد لصاحب علم المعاني من معرفته فالخواص المذكورة في حده حقها ان
انتحمل ولهذا اي ولشمول علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان بمعرفة
كيفية حصول النوع الثاني منهما كان منزلته من علم المعاني بمنزلة الشعبة من الاصل ومن
كان بمعزل عن الوقوف على هذا التفصيل توهم ان بحث المعاني المجازية والكنائية
من الخواص وزعم ان جميع اصالة علم المعاني لهذا الاعتبار ولم يدر ان علم المعاني وعلم
البيان بمنزلة المعاني الاصلية ومن الخواص ومن كل منهما ان يكون وراء المعاني
التي استعمل الكلام فيها فان قلت ما بال اجمال التشبيه مع بال من اخرجه عن حد
البيان وادخله في حد البلاغة قلت التشبيه على نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد
والاخر تشبيه المركب بالمركب وهذا النوع من التشبيه داخل في حد البيان لان المراد منه
تشبيه الهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر
في جانب المشبه به ودلالة الكلام على تينك الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم على
اللازم فلا جرم يدخل في حد البيان واما النوع الاول فلا يخلو من ان يكون اداة
التشبيه مذكورة اولا وعلى الاول لا يدخل في الحد المذكور لعدم الاختلاف في وضوح
دلالته على المعنى المراد بزيادة الوضوح ونقصانه ومن وهم ان الاختلاف المذكور
يتحقق في طرق دلالته ايضا زاعما ان قولك وجه كالبدر مثلا لا تريد به ما هو
مفهومه وضعا بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وهم حيث
لم يفرق بين معنى التشبيه والغرض منه فان ما ذكره هو الغرض منه اي من التشبيه المذكور

السيد الشريف
وعلم المعاني
صاحب المفتاح
السيد الشريف
سعد الدين والمطول

المذكور لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا المقام تطلب في الرسالة
التي رتبناها في التشبيه وتفصيل احواله وعلى الثاني ان كان اداة التشبيه مقدرة فيه
فالحال فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم يكن مقدرة فهذا القسم من تشبيه المفرد
بالمفرد كالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعلة التي ذكرناها في دخول
النوع المذكور فان قلت اليس تقدير الاداة مما لا بد منه كيلا يخرج الكلام عن حد التشبيه
فان قولك زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد
عن معناه الاصلي الى معنى يناسبه ويصح حمله على زيد كمفهوم الرجل الشجاع فيكون
القول المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم سبق اليه وهم بعض
من حسن الظن لشأنه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور لا يخرج القول المزبور عن
حده ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة ان مبنى ذلك النقل على علاقة المشابهة بين
ما صدق مفهوم الاسد وبين ما صدق مفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان
لا يعتبر فيه علاقة المشابهة اصلا ومدار التشبيه على اعتبار تلك العلاقة في الجملة وعجب
ان ذلك البعض مع اعترافه بهذا حيث قال فيما علقه على شرحه للمفتاح فان قيل
هذا المعنى المراد ليس مشابها للمعنى الموضوع له انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا
ارادة هذا المعنى يتفرع على تلك المشابهة بمعنى ثمه صح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر
ان يكون مثل قولنا زيد اسد على تقدير ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع
تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن
معناه الاصلي في معرض المناقشة لجواز ان يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل
غير منقول عن معناه الاصلي ومع ذلك صح حمله على رجل بنوع تجوز في طريق الحمل و
الاثبات وذلك البعض معترف بهذا ايضا على ما افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها
على الكشاف وقال بعض الفضلاء وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر انما هي اقبال و
ادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام زيادة تحقيق في هذا المقام
وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في بيان اقسام المجاز و
اما من اخرج التشبيه عن حد البيان حيث قال واذ ظهر لك ان مرجع علم البيان ما ذكرنا
الجمهان علمت ان انضباط علم البيان لا التعرض للمجاز والكناية فمبناه على تحكم

السيد الشريف
السيد الشريف
السيد الشريف

ان لاحظ للتشبيه اصلا من الاختلاف فى طريق الدلالة المعتبرة فى علم البيان وقد
ظهر لك مما قدمناه من التفصيل ان الامر ليس كما زعمه والعجب انه يخرج التشبيه عن حد
البيان ويجعله من اركانه بمجرد توقف الاستعارة عليه واما درجه اياه فى ابواب
علم ما فصح عنه المنقول فى اول الرسالة مما ذكره فى تحديدها ولقد اصاب فيما
ذكره ان ملاك التدرب فى فنون السحر البيانى هو المهارة فيه وان الاستعارة من
فروعه واما المنافاة الظاهرة بين موجب هذا الدرج ومقتضى ذلك الا خراج .تم

فوجه اندفاعها مذكور فيما علقناه على
المفتاح من الحواشى منه

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها فى تحقيق معنى النظم و
والصياغة عند ارباب البلاغة واصحاب الراى فنقول وبالله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق اعلم ان اساس البلاغة وقاعدة الفصاحة نظم الكلام لا بمعنى
ضم بعضها الى بعض كيف جاء واتفق بل بمعنى ترتيبها على حسب ترتيب المعانى
فى النفس فهو اذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض ولهذا كان عند ارباب
هذه الصناعة نظير النسج والوشى والصياغة وما اشبه ذلك مما يوجب اعتبار
الاجزاء بعضها مع بعض حتى يكون لوضع كل منها حيث وضع علة تقتضى كونه هناك
وحتى لو وضع فى مكان غيره لم يصلح واذا تحققت هذا فاعلم ان نظم اجزاء الكلام
مع قطع النظر عن الدلالة بمعانيها الوضعية على معان اخر ضرب من التصوير يستعار
له الصياغة بدون اعتبار ما فى المعنى من الاتساع والتجوز على ما صح عنه الشيخ حيث
قال فى دلائل الاعجاز واعلم ان مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعا من الذهب
والفضة فيذيب بعضها فى بعض حتى تصير قطعة واحدة وذلك انك اذا قلت ضرب
زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا تأديبا له فانه السامع يحصل من مجموع الكلم كلها على
مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس وهو انك تثبت زيدا فاعلا ضربا
لعمرو فى وقت كذا وعلى صفة كذا ولغرض كذا ولهذا المعنى نقول انه كلام واحد و
اذ قد عرفت هذا فيبت بشار اذا تأملته وجدته كالحلقة المفرغة التى لا تقبل التقسيم

التقسيم ورايته قد صنع فى الكلم التى فيه ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسرا من
الذهب فيذيبها ثم يصبها فى قالب ويخرجها لك سوارا او خلخالا وانت اذا حاولت
قطع بعض الفاظ البيت عن بعض كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار وذلك انه لم
يرد ان يشبه النقع بالليل على حدة والاسياف بالكواكب على حدة ولكنه اراد ان
يشبه النقع والاسياف تجول فيه بالليل فى حال ما تنكدر الكواكب وتتهاوى فيه
فالمفهوم من الجميع مفهوم واحد والبيت من اوله الى اخره كلام واحد والبيت هذا
كان مثار النقع فوق رؤسنا واسيافنا ليل تهاوى كواكبه وقد اراد صاحب
المفتاح من الصياغة حيث قال مثل ما يسبق الى فهمك من تركيب ان زيدا منطلق اذا
سمعته عن العارف بصياغة الكلام هذه الصياغة المستعارة للنظم ولذلك اضافها
الى الكلام دون المعنى لما اضافها اليها فى موضع اخر على ما نقف عليه باذن الله
وقد يستعار الصياغة لترتيب المعانى واحداث الصورة فيها كما هو الظاهر من كلام
الشيخ حيث قال فى كتابه المذكور سابقا واعلم ان قولنا الصورة انما هو تمثيل و
قياس لما نعلمه بعقولنا على الذى نراه بابصارنا فلما راينا البينونة بين احاد
الاجناس يكون من جهة الصورة وكان تبين انسان من انسان وفرس من فرس
بخصوصية تكون فى صورة هذا لا تكون فى صورة ذاك وكذلك الامر فى المصنوعات
وكان تبين خاتم من خاتم وسوار من سوار بذلك ثم وجدنا بين المعنى فى احد البيتين
وبينه فى الاخر بينونة فى عقولنا وفرقا عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بان قلنا
للمعنى فى هذا صورة غير صورته فى ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئا
نحن ابتدأناه فينكره منكر بل هو مستعمل مشهور فى كلام العلماء ويكفيك قول الجاحظ
وانما الشعر صياغة وضرب من التصوير انتهى كلامه وهذا المعنى من الصياغة ايضا لا يتوقف
على الاتساع والتجوز بل يتحقق بهما تارة وبمجرد التصرف فى النظم اخرى صرح الشيخ بذلك
حيث قال وجملة الامر ان صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ الى لفظ حتى يكون هناك
اتساع ومجاز وحتى لا يراد من الالفاظ ظواهر ما وضعت له فى اللغة ولكن يشار بمعانيها
الى معان اخر واعلم ان هذا كذلك ما دام النظم واحدا فاما اذا تغير النظم فلا بد حينئذ من
ان يتغير صورة المعنى على ما مضى من البيان فى مسائل التقديم والتاخير لى هنا كلامه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/37
Tasnif No : 892.7-08

الا انه في الغالب يكون بنوع من الاتساع والتجوز ولذلك قال الجاحظ وانما الشعر
صياغة ولم يقل وانما الكلام صياغة فان الشعر كالعلم لما اتسع فيه وتجوز من الكلام
والا فحقه التعميم كما فعله الشيخ حيث قال ومعلوم ان سبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة
وان سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالذهب والفضة
يصاغ منهما خاتم او سوار انتهى ومراد صاحب المفتاح من الصياغة حيث قال واذ
تحققت ان علم المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام ومعرفة صياغات المعاني
هذه الصياغة المستعارة لتصوير المعنى ولذلك اضافها اليه كما ان مراد الجاحظ
ايضا هي على ما نبه عليه الشيخ فيما نقلنا عنه سابقا واذ قد وقفت على ان مراد الجاحظ
من التصوير الذي عبر عنه بالصياغة تصوير المعاني بترتيبها الذهني لا تصوير الالفاظ بترتيبها
الخارجي نقدع فيتان من قال في شرح القول المنقول عن صاحب المفتاح اولا شبه
تأليف الكلام بترتيب كلمات متناسبة الدلالات على حسب الاغراض المقصودة منه بصياغة
الحلي ومنه قول الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير لم يصب في قوله ومنه
قول الجاحظ واذا تحققت ان الصياغة المستعملة في عرف اهل هذه الصناعة تستعمل
تارة لما في نظم الكلام وتأليفه من احداث الهيئة واخرى لما في معنى الكلام وترتيبه
من احداث الصورة فاعلم انه لا دخل لعلم البيان في الصياغة بالمعنى الاول فان علم
المعاني مستقل في بيان ما يتعلق بها وكذا الحال في الصياغة بالمعنى الثاني ان لم يكن فيه
تأثير للتوسع والتجوز وان كان فيها تأثير لها فلعلم البيان فيها شركة مع علم المعاني
والخطاء الوافر للثاني ضرورة ان الاول منه بمنزلة الغصن من الدوحة وقد ذكرنا
عن تحقيق هذا في بعض تعليقاتنا وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل في شرح القول
المنقول عن صاحب المفتاح ثانيا اي علمت حقيقة ان علم المعاني هو معرفة خواص تراكيب
الكلام وان علم البيان معرفة صياغات المعاني اي تصويرها بالصور المختلفة وايرادها
بالطرق المتفاوتة على ما قال الجاحظ ان الشعر صياغة وضرب من التصوير حيث بنا
على اختصاص معرفة الصياغة بالمعنى الثاني بعلم البيان بقي هنا شيء لا بد من التنبيه
عليه وهو ان المعاني المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة ثلثة انواع الاول معاني النحو
التي كان النظم الذي هو الاصل فيها عبارة عن توخي تلك المعاني على ما صرح به الشيخ

الشيخ في مواضع من دلائل الاعجاز منها قوله اذا كان لا يكون النظم شيئا غير توخي
معاني النحو واحكامه فيما بين الكلم كان من اعجب العجب ان يزعم زاعم انه يطلب المزية
في النظم ثم لا يطلبها في معاني النحو واحكامه انتهى ولذلك اي ولكون المعتبر في النظم
هذه المعاني دون خصوصيات الالفاظ قد تتبدل الالفاظ ولا يتغير النظم وقد يتغير النظم
ولا يتغير في الالفاظ اما الاول فظاهر من اشتراك الكلامين كقولك جاء زيد و
ذهب عمرو في نظم مخصوص واما الثاني فلانك اذا جعلت المبتدأ خبرا والخبر مبتدأ في
قولك الذي جاء زيد يتغير النظم ولا يتغير الالفاظ وكذا اذا جعلت الصفة حالا او
بالعكس واعتبر هذا في نحو قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والمراد من المعاني المذكورة
في اول الرسالة هذا النوع ودل على ذلك قول الشيخ ومعلوم علم الضرورة ان لن
يتصور ان يكون للفظة تعلق بلفظة اخرى من غير ان يعتبر حال معنى هذه مع معنى
تلك ويراعى هناك امر يصل احدهما بالاخرى كمراعاة كون نبك جوابا للامر في قوله قفا نبك
والثاني من الانواع المذكورة المعاني الوضعية المعبر عنها في عرفهم بالمعاني الاول والثالث
منها المعاني المقصودة في المقام والاغراض التي سيق لاجلها الكلام المعبر عنها بالمعاني
الثواني قال الشيخ بعد التفصيل الشيخ في الفرق بين هذين النوعين واذ قد عرفت
هذه الجملة فهنا عبارة مختصرة وهي ان تقول المعنى ومعنى المعنى يعني بالمعنى المفهوم من
ظاهر اللفظ والذي تصل اليه بغير واسطة وبمعنى المعنى ان تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي
بك ذلك المعنى الى معنى اخر كالذي فسرت لك ثم قال بعد التمثيل والتوضيح فالمعاني الاول
المفهومة من انفس الالفاظ هي المعارض والوشي والحلي واشباه ذلك والمعاني الثواني
التي يومأ اليها بتلك المعاني هي التي تكتسي تلك المعارض وتزين بذلك الوشي والحلي انتهى
كلامه وفيها نكتة وهي ان الوشي من الثياب يكون وشيا كان على اللابس او
كان قد خلع وترك غير ملبوس وكذلك الحلي يكون حليا كالحليها وان لم يلبس وهذه
المعاني التي دلوا بها على معان ثوان يكون وشيا وحليا ما دامت لباسا لتلك المعاني
فاذا خلعت عنها ونظر اليها منزوعة منها لم يكن وشيا ولا حليا ولو قلت فصلا فان
فلان مهزول وانت لا تكني بذلك عن غيره واخبرتها للضيافة فلم يكن من معنى الوشي
والحلي في شيء وبهذا التفصيل تبين ان مرادهم من المعاني التي يضيفون اليها عبارة

الصياغة المعاني الاول وقد نبهت فيما سبق على ان صياغتها على نحوين احدهما
ما يكون بالتصرف في النظم بلا اتساع وتجوز في الكلام والاخر ما يكون بنحو من الاتساع
والتجوز فيه مع قطع النظر عن حال النظم فان قلت هل يختلف دلالة المعاني الاول في كلام
مخصوص مركب من مواد معينة على المعاني الثواني بلا اتساع وتجوز فيه لا من جهة المادة
ولا من جهة الهيئة قلت نعم اذا تغير النظم والمواد على حالها على ما نقلناه عن الشيخ فيما
تقدم فان قلت هل لا يتغير صورة الكلام الحاصلة بحسب النظم قلت بلى الا ان هذا التغير
لا يؤثر في الدلالة ولا يخرجها عن حد الوضع الى حد العقل فان قلت هل يحصل بمجرد تغير
النظم اختلاف في كيفية دلالة المعاني الاول على المعاني الثواني قلت نعم الا ترى ان يسبني
في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني حال كونه صفة اظهر دلالة على المعنى المقصود وهو
التمدح بالوقار منه حال كونه حالا ولقد افصح عن هذا من قال المرجح للوصفية على
الحالية ان جعله وصفا اي على لئيم عادته المستمرة مبني افيد في المعنى وادل على
الوقار انتهى ومن هنا انكشف لك سر وهو ان الاختلاف في كيفية الدلالة
غير منحصر في طرق المجاز والكناية كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال انضباط علم البيان
الى التعرض للمجاز والكناية بناء على ما قدمه من ان التفاوت في الدلالة انما يمكن
بالدلالة العقلية وذلك بالطريقين المذكورين لان قوله يسبني في الوجهين المزبورين
على حقيقته والتفاوت المذكور في الدلالة راجع الى المعنى النحوي لا الى المعنى اللغوي
فافهم هذا السر الدقيق فانه بالحفظ حقيق

الحمد لوليه والصلوة على نبيه **وبعد** فهذه رسالة في تحقيق القول بان الشهداء احياء
في الدنيا **فنقول** وبالله التوفيق قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله
امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فان قلت هل فيه دلالة على ان الشهداء احياء
حقيقة قلت نعم فانه نفى عنهم الموت اولا بطريق ابلغ حيث نهى عن ظاهر ذلك ثم اثبت
كونهم احياء ثم اكده باثبات بقاء الحيوة وهو الرزق فاي دلالة اوضح من ذلك
فان قلت فما تقول في صحيح من انكر ذلك وقال انهم احياء يوم القيمة وانما وصفوا به في
الحال لتحققه ودنوه قلت حقيق بان يحجر عن مطالعة الكتاب ولا يليق بمخاطبة اولي

اولي الالباب ليت شعري اولا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها فان تخصيص
الحكم بالشهداء وتقييد الحيوة بانها عند ربهم ينادي على بطلان ذلك القول لكن لا
حيوة لمن تنادي فان قلت فما وجه تقييد حيوتهم بانها عند ربهم قلت وجه التقييد
على ان حيوتهم ليست بظاهرة عندنا كحيوة الملائكة قال الامام القرطبي في التذكرة
ان الموت ليس بعدم محض بل هو انتقال من حال الى حال ويدل على ذلك ان الشهداء
بعد قتلهم وموتهم احياء عند ربهم يرزقون فرحين مستبشرين وهذه صفة الاحياء
في الدنيا واذا كان هذا في الشهداء كان الانبياء لذلك احق واولى مع انه قد صح عن
النبي عم ان الارض لا تاكل اجساد الانبياء وان النبي قد اجتمع بالانبياء ليلة الاسرا
في بيت المقدس وفي السماء وقد اخبرنا عم بما يقتضي ان الله يرد عليه روحه حتى يرد
السلام على كل من سلم عليه الى غير ذلك مما يحصل من جملته القطع بان موت الانبياء انما
هو راجع الى ان غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وان كانوا موجودين احياء وذلك
كالحال في الملائكة فانهم موجودون احياء ولا يراهم احد من نوعنا الا من خصه الله تعالى
بكرامة من اوليائه الى ههنا كلامه فان قلت ظن القاضي البيضاوي في تفسيره ان
الاية تدل على ان الانسان يتميز بهيكله المحسوس بل هو جوهر يدرك بذاته لا يفنى بخراب
البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتالمه والتذاذه قلنا انما دلالة الاية على ما ذكره غير
ظاهر لانها اذا نطقت بانهم احياء حقيقة واما ان حيوتهم ليست بابدانهم فساكتة عنه
كيف وقد نطقت الاخبار بان اثار الحيوة باقية في ابدانهم منها ما روي نقلة الاخبار
ان معاوية لما اجرى العين التي استنبطها في المدينة في وسط المقبرة وامر ان ينادى
بتحويل موتاهم وذلك في ايام خلافته بعد احد بنحو من خمسين سنة فوجدوا على حالهم
وان المسحاة اصابت قدم حمزة بن عبد المطلب رض فسال منه الدم وان جابر بن عبد الله
اخرج اباه عبد الله بن حرام كانما دفن بالامس ومنها ما ذكر مالك بن عبد الرحمن بن
صعصعة انه بلغه ان عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمرو الانصاري كانا قد حفر السيل قبرهما
وكان قبرهما مما يلي السيل وكانا في قبر واحد وهما ممن استشهد يوم احد فحفر عنهما ليغيرا
من مكانهما فوجدا لم يتغيرا كانهما ماتا بالامس وكان احدهما قد جرح فوضع يده على
جرحه فدفن وهو كذلك فاميطت يده عن جرحه ثم ارسلت فرجعت كما كانت وكان

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/38
Tasnif No : 297.3

بين احد وبين حفر عنهما ست واربعون سنة قال الامام القرطبي في التذكرة و
بهذا حكم من تقدمنا من الائمة فمن قتل شهيدا في سبيل الله او قتل على الحق كانبيائهم
وفي جامع الترمذي في قصة اصحاب الاخدود ان الغلام الذي قتله الملك دفن فوجد
في زمن عمر رض واصبعه على صدغه كما وضعها حين قتل ثم قال الامام القرطبي وهذا
اشهر في الشهداء من ان يحتاج فيه الى اكثار وروى كافة اهل المدينة ان جدار قبر
النبي صلى الله عليه وسلم لما انهدم ايام خلافة الوليد بن عبد الملك بن مروان بدت لهم قدم فخافوا ان يكون
قدم الرسول فجزع الناس حتى روى لهم سعيد بن المسيب ان جثث الانبياء لا تقيم في
الارض اكثر من اربعين ثم ترفع وجاء سالم بن عبد الله بن عمر رض فعرفها انها جده عمر وكان
قتل شهيدا واما القول بان الانسان غير الهيكل المحسوس ففيه تفصيل قال الامام الرازي
في قوله ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون لا
يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزاءه ابدا في النمو
والذبول والزيادة والنقصان والاستهلاك والذوبان ولا شك ان الانسان
من حيث هو هو باق من اول العمر الى اخره وغير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا [غير الباقي]
واجب ان يكون مغايرا لهذا الهيكل المحسوس ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير
اليه كل احد بقوله انا ايش هو والاقوال كثيرة الا ان اسدها تحصيلا وتلخيصا انها
اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد
في الورد ثم المحققون منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام
مخالفة بالماهية والحقيقة للاجسام التي منها ائتلف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية
لذاتها مدركة لذاتها نورانية فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل
سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركها ثم ان هذا
الهيكل ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض
لها التحلل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام القالبية فاذا فسد هذا القالب انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم الغيب والسموات والقدس مع الطهارة ان كانت
من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء قال الامام
القرطبي في التذكرة بعد ما ذكر الاحاديث الدالة على ان الروح جسم تامل يا اخي وفقني

الله واياكم هذا الحديث وما قبله من الاحاديث يرشدك الى ان النفس والروح شيء
واحد وانه جسم لطيف مشتبك بالاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف
ويدرج وبه الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له اخر وهو بعينين ويدين
وانه ذو روح طيب وخبيث وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وقد اختلف الناس في الروح اختلافا
كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك وهو مذهب اهل السنة ثم قال وكل من يقول ان الروح
يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من قال بالتناسخ انها اذا خرجت من هذا ركبت في شيء اخر
حمارا او كلبا وغير ذلك هذا كلامه فان قيل لعلهم من تقييدهم النسخ بالخروج فيه لا تعرف الانبياء
في ابدانهم حتى قبل الحشر قلنا ولا فساد فيه وقد شهد بذلك الاخبار منها ما نقل الامام
القرطبي في التذكرة عن ابن عمر رض قال بينما انا اسير بجنبات بدر اذ خرج رجل من الارض
في عنقه سلسلة يمسك طرفها اسود فقال يا عبد الله اسقني فقال ابن عمر لا ادري اعرفه
او كما يقول الرجل يا عبد الله فقال لي الاسود لا تسقه فانه كافر ثم اجتذبه فدخل الارض
قال ابن عمر رض فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فقال او قد رأيته ذلك عدو الله ابو جهل بن
هشام وهو عذابه الى يوم القيمة انتهى كلامه تمت

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب على المبني والمعرب وفصله الى العربي والمعرب و
الصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرب العرباء وعلى آله وصحبه من المهاجرين
والانصار والتابعين باحسان من المقيمين في الامصار والوبار وبعد فهذه رسالة
رتبتها في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسامه وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه
دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما تستعمل الكلمة الاعجمية وتجعلها جزءا من
الكلام بعد التعريب كذلك تستعملها وتجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول علامة التعريب
فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل ذلك ان قبل ان
تلك الكلمة لا تخلو من ان تكون متغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او لا تكون
متغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان تكون ملحقة بابنية كلام العرب
او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم تتغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم
وثانيها ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنيته كخرم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة

Murat Molla Hafız Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/39
Tasnif No: 491.5-3

بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل
في غير المغيرة فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء
الاعجمية على ثلثة اقسام قسم غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي و
الزائد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية
كلامها والاعتبار فيه ما يعتبر في الذي قبله نحو آجر وقسم تركوه غير مغير فما الحقوه اي من هذا
القسم الاخير بابنية كلامها عد منها نحو خرّم الحقوه بسلّم وما لم يلحقوه بابنية كلامها لم يعد منها
نحو خراسان لا يثبت فعالان الى هنا كلامه الدرهم فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة
الهاء والحاقه بالصيغة فعلل قال الخليل ليس في كلام العرب فعلل الا اربعة احرف درهم
وهجرع وهبلع وقلعم ذكره الجوهري في تضعيف قول القائلين ان ضفدع بفتح الدال واما
الذي بني به فارسي معرب ذكره الجوهري والخرّم العيش الواسع ذكره ابن السكيت و
قال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند ويجوز ان يكون الخرمية نسبة
اليه لانهم يتبعون في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في ضرام
السقط شرح الديوان المذكور الخرم نبت يشبه الخبيار اراد به سلاح الفقر وهذا المعنى
مخصوص بلغة العرب ومن هنا ظهر ان الكلمة الاعجمية بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى اخر
غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار المعنى الاول قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه
واجرائه على اوجه الاعراب وقال الجوهري في الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان تتفوه
به العرب على منهاجها وبين القولين المذكورين عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في
القسم الرابع من المعرب وافتراق القول الاول عن القول الثاني في القسم الثالث منه
وافتراق القول الثاني عن القول الاول في القسم الثاني منه واما القسم الاول منه فعلى
موجب ذينك القولين لا يكون من المعرب مع انه يكون جزءا من كلام العرب قال بعضهم
قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ... من البلاد فقد جئنا خراسانا ... والحريري صاحب
المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه الموسوم بدرة الغواص في اوهام الخواص
ويقولون للعبة الهندية الشطرنج بفتح الشين وقياس كلام العرب ان يكسر لان من
مذهبهم انه اذا عرب الاسم الاعجمي رد الى ما يستعمل من نظائره في لغتهم وزنا وصيغة

ووصفه وليس في كلامهم فعلل بفتح الفاء وانما المنقول عنه في هذا الوزن فعلل ولهذا
وجب كسر السين من الشطرنج ليلحق بوزن جردحل وهو الضخم من الابل وقد يجوز
في الشطرنج ان يقال بالشين المعجمة لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال
بالسين المهملة لجواز ان يكون مشتقا من التسطير عند التعبية ومثله تسمية الدعاء
للعاطسين بالتسميت والتشميت اشارة بالسين المهملة الى جمع الشمل لان العرب
تقول تسمتت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه بالشين المعجمة الدعاء بالشوامت
وهي اسم القوائم الى هنا كلامه وقد رد عليه بعض من نظر في الكتاب المذكور وعلق
عليه الحواشي قائلا انه ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه قال في الاسم المعرب من العجم
ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر مما الحق بابنيتهم قولهم درهم وبهرج
ومما لم يلحق بابنيتهم نحو آجر وفرند وابراهيم وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على
ان ائمة اللغة لم يذكروا هذه اللغة اعني فتح الشين وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب
اصلاح المنطق وذكرها غيره وقوله اشتقاقه من المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء
الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية الا يرى انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من
الابلاس بامتناع صرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة خماسية واشتقاقها من الشطر يوجب
انها ثلاثية وتكون النون والجيم زائدتين وهذا بين الفساد انتهى كلامه وفي قوله
لان الاسماء الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية كلام يمر عليك في هذه الرسالة باذن
الله تعالى ثم ان ما نقل عن سيبويه اشد توسيعا لدائرة التعريب من القولين المنقولين
عن الزمخشري والجوهري اما عن الثاني فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما
عن الاول فلانه شرط فيه التغيير عن منهاجه اصلا والمنقول عن سيبويه خال عن الشرطين
وكلام الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والحريري حيث قال في
شرح ديوان المتنبي عند قوله واوهم ان في الشطرنج همي ... وفيك تأملي ولك انتصابي
الشطرنج معرب والاحسن كسر السين ليكون على وزن فعلل مثل جردحل وقرطعب
وليس في كلام العرب فعلل وقيل انه معرب من شدرنج يعني ان من اشتغل به ذهب عناؤه
باطلا حيث قال والاحسن كسر الشين فاثبت في خلافه الحسن دون الصحة وفي الصحيح انه معرب
من صدرنك لا من شدرنج وصدرنك فارسي مركب من كلمتين احدهما صد ومعناه

بالوتيه مائة وثانيهما رنك ومعناه بالوتيه حيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة
في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشارة الى مبنى تلك اللعبة على الافكار
الدقيقة والحيل اللطيفة وتبديل الكاف بالجيم في تعريب الكلم الفارسية شايع ذايع
كما في نرجس وجلنار وجلنجبين وعلى تقدير ان يكون اصل شطرنج ينبغي ان يكون معناه
زال الالم فان تلك اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيط الاما ذكره من صيرورة السبع
باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاشعار بالمدح لا الاباء عن
الذم وقال جمال الدين بن هشام صاحب مغني اللبيب في شرح قصيدة كعب بن
زهير في مدح رسول الله الشطرنج يروى بالمهملة لانه يجعل اسطرا او بالمعجمة لان اللاعبين يتقاسمانه
القطع شطرين والشطر النصف قال عنترة بن شداد العبسي اني امرؤ من خير عبس منصبا
شطري واحمي سائري بالمنصل وذلك ان اباه عربي وامه امة فشطره من جهة
ابيه يفاخر به الناس وشطره من جهة امه يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه
والظاهر منه انه لا يقول بتعريب الشطرنج وممن قال بتعريبه صاحب القاموس الا
انه لم يتعرض لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ المعرب ان كان موافقا لواحد من ابنية
لغة العرب جاريا على وفق اصل من اصولهم لحرم فلا حاجة في تعريبه الى التغيير والا فلا
بد من نوع تغيير اما للالحاق بابنيتهم كما في الدرهم على ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم
كما في مهندس قال الجوهري في الصحاح الهنداز معرب واصله بالفارسية اندازه يقال
اعطاه بلا حساب ولا هنداز ومنه المهندز وهو الذي يقدر مجاري القني والابنية الا
انهم صيروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه ليس في كلام العرب زاء قبلها دال ومن
المعربات الزنديق صرح به الجوهري حيث قال في الصحاح الزنديق من الثنوية وهو
معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق
والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم كانه لم يقف عليه ووهم فيه صاحب
القاموس حيث وهم انه معرب زن دين اي دين المرأة والصواب انه معرب زنده وقال الامام المطرزي
في المغرب قال الليث الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية
الخالق وعن ثعلب ليس زنديق من كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة ملحد
ودهري وعن ابن دريد انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء

الدهر وفي مفاتيح العلوم المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية
يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة
واظهر كتابا سماه زند وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت يزعمون انه نبي
فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة يعني زنده فقيل زنديق وزعم الفاضل
الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرح المفتاح وحواشيه المنقولة عنه وصير العالم
النحرير زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع الحكيم او قائلا بالهين خالق الخير وخالق
الشر فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر وهو مذهب المجوس قيل الزنديق معناه
الزندي والزند اسم كتاب مزدك الذي ظهر في زمان قباد واباح الفروج فقتله
انوشروان الى هنا كلامه وانما رجحنا القول بانه معرب زنده على القول بانه معرب
زندي لان الياء في اخر الكلم المطلق النسبة في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص في
الانتساب الخاص يرشدك الى هذا الفرق ما في بنجي وبنجه من النسبة اللازمة الى
العدد المخصوص مع اللون المخصوص وما في شهري وشهرباني من النسبة الغير اللازمة الى
المكان المخصوص مع الصنف المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة
بالفروق ولا يذهب عليك ان المناسب بحال المنتسبين الى الزند هو الثاني دون الاول
ثم ان ابطان الكفر ليس في اصل معنى الزنديق ولم يقصده الشاعر بقوله وصير العالم النحرير
زنديقا كيف والمنسوب الى الزنديق مظهر للكفر لا مبطن له فالفاضل المذكور لم يصب في تفسيره
بقوله اي مبطنا للكفر ومنها الباذق فانه معرب باده وهو على ما ذكر في كتاب الاشربة
من مقال النعمان من الحقائق شرح المنظومة التي من ماء العنب اذا طبخ ادنى طبخة حتى
ذهب اقل من ثلثيه وغلا واشتد وقذف بالزبد وانه حرام قليله وكثيره وقال
خواهر زاده وهو فارسي معرب لانه في العجم يسمى باده ومن وهم ان بازه في لغة الفرس
ياد في يحمد وهم فانه مما لا يفهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال وفتحها
ما طبخ من عصير العنب ادنى طبخة فصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان
والباذق تعريب باده بالفارسي ومنه حديث ابن عباس رضي الله عنه سئل عن الباذق فقال
سبق محمد الباذق وما اسكر فهو حرام كذا في الفائق اي لم يكن الباذق في عهد رسول الله
وصاحب الهداية لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال واما العصير اذا طبخ حتى ذهب

اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق وكذا صدر الشريعة لم يفرق بينهما حيث
قال في شرح قول صاحب الوقاية كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه الطلاء
وهو الباذق وقد لم يصيبا في ذلك فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة ان الطلاء اسم
للمثلث وهو المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث وصار مسكرا والباذق
اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين بعد ما صار مسكرا وقال الجوهري
في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه ويسميه العجم الميبختج ومن هنا ظهر
انهما كما لم يصيبا في عدم الفرق بين الطلاء والباذق كذلك لم يصيبا في تعيين حد الطلاء
فان ما ذهب منه الاقل من الثلثين هو المنصف نص عليه ابو الليث حيث فسره في شرح
الجامع الصغير بالذي ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس ايضا اخطأ في عدم الفرق
بين الطلاء والمنصف حيث فسر الطلاء بالخاثر المنصف ومنها البريد فانه معرب بريده
دم قال العلامة الزمخشري في الفائق والبريد في الاصل البغل وهي كلمة فارسية
اصلها بريده دم اي محذوف الذنب لان بغال البريد كانت محذوفة الاذناب فاعربت
الكلمة وخففت ثم سمي الرسول الذي يركب بريدا والسكة الموضع الذي كان يسكنه
الفيوج المرتبون من رباط او قبة او بيت او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين بريد اربعة
فراسخ وكان يرتب في كل سكة بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوهري
وصاحب القاموس حيث قالا البريد المرتب واثنا عشر ميلا وزاد الثاني قوله والبريد
والرسل على دواب البريد من الخلل فتامل والفيوج بضم الفاء جمع فيج وهو معرب پيك
صرح به في القاموس ومنها الطست فانه معرب طشت وهو لفظ فارسي وقد وهم فيه
الامام المطرزي حيث قال في المغرب الطست مؤنثة وهي اعجمية والطس تعريبها فانه
كما لم يصب في قوله ان الطست اعجمية لما عرفت انها معربة انما الاعجمية لفظ طشت كذلك
لم يصب في قوله والطس تعريبها لان الطس مرخم من الطست كما ان طش مرخم من طشت
قال قطاما ستر دوبره صدر وسي كه باش طشت و طشتخان بود بستي وكذا الجوهري
اخطأ في قوله ان الطست عربي اصله الطس بلغة طي ابدل من احدى السينين تاء
للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت السين لانك فصلت بينهما بالف او ياء
فقلت طساس او طسيس وتبعه صاحب القاموس حيث قال الطس ابدل من احدى

الطلاء

المنصف

احدى السينين تاء وصاحب المجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال والطس لغة في
الطست ومنها الموق فانه معرب موزه قال الجوهري والموق الذي يلبس فوق الخف
فارسي معرب ومنها الجرموق فانه معرب سرموزه وهو ما يلبس فوق الموق وقاية
له عن الوحل والنجاسة والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث
قال والجرموق الذي يلبس فوق الخف وتبعه تاج الشريعة حيث فسره في شرح الهداية
بما ذكره وقلده صدر الشريعة حيث قال في شرحه للوقاية او جرموقيه اي على خفيه
يلبسان فوق الخفين ليكونا وقاية لهما من الوحل والنجاسة فان كانا من ادم او
نحوه جاز عليهما المسح سواء لبسهما منفردين او لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان
يكونا بحيث يصل بلل المسح الى الخف الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضيخان في
فتاواه وان لبس الخفين فوق الخفين الخ بعد قوله وان لبس الجرموقين فوق الخفين
ردا ظاهرا كما لا يخفى ومنها السرادق فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما ذاق
علمان قال السرادق واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه غافل عن كونه
معربا وصاحب القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السرادق ولم يحسن لان الكلمة
والحرم الذي بمعنى سراي في الفارسية ينسبان الى الدار لا الى البيت والفاضل
الشريف وهم فيه حيث وهم انه معرب سرابرده على ما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح
المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى والاصل سراطاق طاق سرا قدم المضاف اليه
كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب منهما اسما مثلا يقولون شاه شانها وان جعلوها
اسما يقولون شاهنشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يغيرون الترتيب بل يكتفون بقطع
الاضافة مثلا يقولون خواجه سراي بستان سراي بربط اصله بربط بالاضافة فيه
الشبه ثم جعل اسما لالة مخصوصة من الات الغناء ومنها كسرى على ما زعمه الجوهري حيث
قال وكسرى لقب ملوك الفرس بفتح الكاف وكسرها وهو معرب خسرو والنسبة اليه
كسروي وان شئت كسري مثل حرمي عن ابي عمرو وجمع كسرى اكاسرة على غير قياس وفي
قياسه كسرون بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح السين ومنها دهقان فانه معرب
ده خان وهو مركب من كلمتين احدهما ده ومعناها القرية والاخرى خان ومعناه
الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف عند جعل المركب منهما

علما فاصل دهقان خان ده ومعناه رئيس القرية صرح بذلك الفاضل التفتازاني حيث قال
في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية ومقدم اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه و
ما ذكره شمس الائمة السرخسي في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له ضياع واملاك
ليس الا كذلك فان قلت فعلى ما ذكر يكون دهقان من الالقاب الشريفة المشعرة بالمدح و
التعظيم وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقذف به قلت قد تعرض الامام المذكور في
الشرح المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الاخلال حيث قال لو قال لعربي يا دهقان
لا حد عليه وهذه من اعجب المسائل فلفظ الدهقان فيما للمدح والتعظيم وقد ذكره
يعني محمد في جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون من هذا الاسم ولا يسمون به
الا العلوج فلازالة الاشكال ذكره وبين انه ليس بقذف ومنها سمرقند فانه معرب شمركند
وهو ايضا مركب من كلمتين احديهما شمر والاخرى كند لا خلاف في هذا انما الخلاف في
معناهما قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في ترجمة شمر بن افريقش احد ملوك اليمن انه
خرج في جيش عظيم ودخل ارض العراق ثم توجه يريد الصين فاخذ على فارس وسجستان
وخراسان وافتتح المداين والقلاع فدخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند ثم
عربها الناس فقالوا سمرقند فعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن وقال
ابن خلكان في تاريخه بعد نقله ما قال ابن قتيبة وليس الامر كما زعم انما اصل الكلام ان
شمر اسم لجارية الاسكندر مرضت فوصف لها الاطباء ارضا ذات هواء طيب و
اشجار والطف صغد فاسكنها اياه فلما طابت بنى به مدينة وكند بالتركي هو المدينة
فكانه يقول هو بلد شمر الى هنا كلامه وعلى هذا يكون اسما جامدا اخر وهو مضاف على
القاعدة التي تقدم بيانها ولملاحظة هذا التعبير قال ابن خلكان فكانه يقول بلد شمر و
بموجب ما قدمه من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن كلامه تبين ان من زعم ان كند
بالمعنى الاخر فارسي لم يصب وكذا من فسره بالقرية ومنها دارابجرد فانه معرب داراب كرد
قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة ثم جيم ثم راء ودال
مهملتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين المنسوبين الى الفاضل سعد الدين التفتازاني
والشريف الجرجاني انه علم بلدة بفارس واصله مركب من كلمتين احديهما دارا وهو اسم
ملك والاخرى كرد بمعنى عمل وقد وهم الفاضل الشريف حيث قال انها علم على الكتاب انه

انه مركب من كلمتين احديهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد ولان بكرد مركب
من كلمتين احديهما كرد والاخرى حرف الباء التي تزاد في لغة الفرس على صيغ المضارع
لتخصيصها بالحال في مقابلة حرف مي التي تزاد لتخصيصها بالاستقبال فعلى ما ذكره يكون
دارابكرد مركبا من ثلث كلمات ومنها الياسة فانه معرب سه يسا وهي لفظة مركبة
من كلمتين اوليهما عجمية والاخرى تركية فان سه بالعجمي ثلثة ويسا بالمغلي الترتيب فكانه
قال التراتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيز خان ملك
المغل كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا
لم يخرجوا عنها وبقي فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم فصاروا يقولون
سه يسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز خان فتقل ذلك على العامة فعربوها بتغير التركيب
سياسة ومنها منجنيق فانه معرب ودل على ذلك ما فيه الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة
عربية مثل الجرموق والجوسق والجلاهق والقبج وغير ذلك وهذا باب مطرد
وكذلك الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والجص والصاج والجصطل و
غير ذلك وهذا ايضا باب مطرد قال الجوهري في الصحاح الاصل في المنجنيق من جه نيك
تفسيره بالعربي ما اجودني ولا يذهب على من تتبع كتب اللغات معنى من جه نيك ليس ما
اجودني وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر الميم آلة ترمي بها الحجارة كالمنجنوق معرب
بذكر فارسيتها من جه نيك اي انا ما اجودني فزاد في الشطط بقوله حيث اتى في اول
تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما في اخره من كلمة مي يغني عنه ولا حاجة وقال ابن خلكان
في تاريخه قلت فتفسير من انا وتفسير جه اي شيء وتفسير نيك جيد اي انا ايش جيد ولا يخفى ما فيه
من القصور والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك ومنجك في لغة الفرس آلة تعمل
بالحيل ومنها كنيسة قال الامام المطرزي في المغرب انه معرب كنشت وعندي انه معرب
كليسا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا معبد النصارى قال نظامي شعر
طنابل نغز آهنين كوس رهبان كليساي افسوس وكليسا اصله كليسيا فحذف احدى
اليائين تخفيفا وكنيسة مخصوصة بالنصارى على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم وبين اليهود
على ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب كنشت لاختصاصها
باليهود على ما مر والعجب ان المطرزي يوافق صاحب القاموس في اشتراك الكنيسة بين

اليهود والنصارى ومع ذلك يقول انها معرب كنشت ومن غرايب التعريب تعريب
ساباط فانه معرب بلاش آباد وعلى ما صرح به صاحب القاموس حيث قال ساباط
اسم موضع بالمدائن لكسرى معرب بلاش اباد ومنه افرغ من حجام ساباط لانه حجم
كسرى مرة في سفره فاعياه فلم يعد الحجامة وقال الجوهري في الصحاح والساباط
سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم في المثل افرغ من حجام ساباط قال الاصمعي
هو ساباط كسرى بالمدائن وبالعجمية بلاس آباد وبلاس اسم رجل وكانه غافل عن ان
بلاش اسم اخي قباد عم انوشروان وكان قتل اخيه وعندي ان ساباط معرب شاه
اباد ومع تنزول الغرابة وشاه اباد مركب من كلمتين احديهما شاه ومعناه العظيم
ومنه شاه راه اي الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف
الى السلطان وهو المراد والاخرى اباد ومعناه المعمور والاصل اباد شاه فقدم
المضاف اليه عند النقل من المعنى الاضافي الى المعنى اللقبي كما هو داب اللغة الفارسية
على ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما عمره السلطان فان قلت اذا كان المعمور معنى
اباد فما معنى اباد ان قلت معناه محل المعمور وذلك ان اصل آباد وان حذف احدى
الدالين تخفيفا كما حذف الياء من تستيابان فقيل اسيابان واباد ان كل
من اباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الظرف والمحل ومنه جامه دان وخامه دان و
كل دان ونادان بمعنى الميزاب فان ناو في اللغة الفارسية الوابل والطل قال
الفردوسي نيامد همى اسمان ناو نم همى بركشيد تندنان بادرم وقد تحذف الالف
من ناو لوقوعه في الوسط كما تحذف من شاه دراه وماه وتقال نو قال الفردوسي
سخنهاى چون در كلستان نوست تراهوش بردست كنجور وست وكما
وهم الجوهري انه معرب وهم فيه لفظ صنم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس
الامر كذلك كما وهمه فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي
نماز اورده از ياد شاخ سمن صنم گشت بالين وطلبن شمن ولو قال جمع گشته
بجاي طلبن شمن لكان احسن وقال الفردوسي بت پرستي گرفته ايم همه
اين جهان چون بت وما شمنيم ومنها القابوس فانه معرب كاووس قال صاحب
القاموس وقابوس ممنوع للعجمة والمعرفة معرب كاووس وابو قابوس كنية النعمان

بن المنذر ملك العرب قال ان يغد الزبياني فان يهلك ابو قابوس يهلك
ربيع العيش والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه وسعته لان غالب كسب العرب
بالغارة وهي محظورة في صفو فكان في زوال الربيع تخلصا عن تلك المضايقة واراد
بالشهر الحرام الامن لانه سببه ومنها القيروان فانه معرب كاروان نص
عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح والقيروان القافلة فارسي معرب وفي حديث
مجاهد وهم يعدو الشيطان بالقيروان الى السوق انتهى كلامه وفي تغيره القيروان بالقافلة
نظر يظهر وجهه من كلام الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص وهو هذا ويقولون
ودعت قافلة الحاج فينطقون بما يضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن
يخرج الى السفر والقافلة للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع
تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج
الى هنا كلامه واما القسم الذي غيروه ولكن لم يلحقوه بابنية كلامهم فمنه الآجر
وهو الطين المطبوخ ذكر في المعرب والصحاح والقاموس انه معرب وكان الجوهري نسي ما
شرط في التعريب من الالحاق بابنية كلام العرب قال صاحب الكشاف في سورة القصص
انما قال فاوقد لي يا هامان على الطين ولم يقل اطبخ لي الآجر واتخذه لانه اول من
عمل الآجر فهو يعلمه الصنعة وعن عمر رضه انه حين سافر الى الشام ورأى القصور المشيدة
بالآجر قال علمت ان احدا يبني بالآجر غير فرعون ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح
فرند السيف ربده ووشيه ولم يزد عليه وفي القاموس وجوهره ووشيه معرب
وانت خبير ان شرط التعريب مفقود فيه ومنه الابريسم بالسين المهملة فارسي معرب
اصله ابريشم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر بالمهملتين فان الاول معرب مشك
بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا وزيد في تعريب الثاني تشديد الكاف لانهما ليسا
بابنية كلام العرب دون الابريسم ولهذا لم يقل فيهما ومنه القز والقز ما قيل معرب
الابريسم ومنه القراز ولقد اخطأ الجوهري حيث قال في الصحاح واما القز من الابريسم
فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس حيث قال القز الابريسم قال صاحب الكشاف في
تفسير سورة المزمل وعن عائشة رضها انها سئلت ما كان تزميله قالت كان مرطا طوله
اربع عشرة ذراعا نصفه علي وانا نائمة ونصفه عليه وهو يصلي فسئلت ما كان

المرعزي بكسر الميم والعين وتشديد الزاي مقصور وكذا المرعزاء بكسر الميم ويجوز … مخففة ممدود وقد يحذف الالف فتح الميم … صحاح

وانه ما كان خزا ولا قزا ولا مرعزيا ولا ابريسما ولا صوفا كان سداه شوا ولحمته
ابدا الى ههنا كلامه . قولها ولا قزا ولا ابريسما صحيح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم
اصله ابرا ما بهذا على وفق ما نقل مما تقدم عن سيبويه من الخامس الاسماء الاعجمية
التي غيرتها العرب ولم تلحقها بكلامها وفي القاموس ابراهيم وابراهوم وابراهام و
ابراهم بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم معربا وقال الفاضل المحقق
في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية موضح ما ذكرنا
من وقوع المعرب فيه يعني في القران ومبنى ما ذكره على ان المراد من المعرب في المسئلة
القائل في القران المعرب ما غيرت العرب من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا
بكلامهم اولا ثم قال وجعل الاعلام من المعرب ومما فيه النزاع محل المناقشة وقال العلامة
التفتازاني في بيان المناقشة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة
اخرى المتصرف فيها عند العرب بدخول الالف واللام والاضافة ونحو ذلك والاعلام ليست
بحسب وضعها العلمي مما ينسب الى لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيها العرب
فاستعملها في كلامهم وبما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه لذلك وجه المناقشة نعم
ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف . قال صاحب الكشاف ويوسف اسم عبراني
وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن سبب اخر سوى التعريف
فان قلت فما تقول فيمن قرا يوسف بكسر السين او يوسف بفتحها هل يجوز على قراءته ان
يقال هو عربي لانه على وزن المضارع المبني للفاعل او المفعول من اسف وانما منع
الصرف للتعريف ووزن الفعل قلت لا لان القراءة المشهورة قامت بالشهادة على
ان الكلمة اعجمية فلا تكون عربية تارة واعجمية اخرى ونحو يوسف يونس روت فيه
من اللغات هذه اللغات الثلث انتهى كلامه . ومن الالفاظ الاتفاقية ان الاسف في اللغة
الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما في يوسف ثم قال صاحب الكشاف طالوت
اسم اعجمي كالتوراة وداود وانما امتنع من الصرف للتعريف والعجمة وزعموا انه من الطول لا لان
امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال انه اسم عبراني وافق عربيا كما وافق
حطا حطوبشا لارحمانا رحيما بسم الله الرحمن الرحيم انتهى كلامه وكذا ان تقول في
لا وجه لغلطه بعد صحة الاشتقاق فادريس من الدراسة وابليس من الابلاس ويعقوب

يعقوب من العقب واسرائيل من اسرال وتخطئته لابن السكيت في ذلك بناء على انه
لا يكون فيها الا سبب واحد وهو العلمية ويكون منصرفا فامتناعه من الصرف دليل العجمة
لان مثل ما ذكر محتمل لهما واما القسم الذي استعملوه على حاله ولم يتصرفوا فيه اصلا فمنه
البخت قال الجوهري ووافقه صاحب القاموس البخت الجد وهو معرب وقد تكلم فيه
في القول بالتعريب بانه غير مغير وقد مر ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهري معترف به
ثم قال والبخت من الابل معرب ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد للبخت في قصيدة
الخليع وليت شعري من ابين الدلال فيما انشده على انه عربي ثم ان حقه ان يقول من
من البعير لان الابل في زعمه من اسماء الجمع وحق البيان ان يكون باسم الجنس وانما
قلنا في زعمه لان الحق انه مشترك … بمعنى اسم جنس ايضا كالطير ودل على ذلك قوله تعالى
ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ومنه السخت قال الجوهري السخت الشديد قال
ابو الحسن اللحياني يقال هذا سخت وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام
العجم باتفاق بين اللغتين كما قالوا للمسح بلاس الا انه وهم في قوله وهم ربما استعملوا
حيث لم يفرق بين المغير وغير المغير فان الكلام في استعمالهم بعض الفاظ العجم غير مغير
كالسخت والبخت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي بفتح الجيم فهو من
من قسم المغير ومنه الدشت قال الجوهري الدشت الصحراء وانشد ابو عبيدة للاعشى
قد علمت فارس وحمير والاعراب بالدشت ايهم نزلا . وهو فارسي والاتفاق بين اللغتين
ومنه التنور قال ابو حاتم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف له العرب اسما غيره فلذلك
جاء في التنزيل لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني كان الاصل نور ونار فاجتمع
الواوان وضمة وتشديد فاستثقل ذلك فقلبوا عين الفعل الى فائه فصار ونور فابدلوا
من الواو تاء كقولهم تولج في وولج كذا في الغاشية وهي على القول الاخير يكون من
الالفاظ المشتركة وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها فارسية وفي بعضها انها
مشترك بين اللغتين لا يخلو عن تحكم انه لا دليل على ذلك سوى الاستعمال وهو لا يصلح مخصصا
لبعض كالاخر ثم ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرط ان يكون فيهما بمعنى واحد كالدشت
والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان معناه في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى
لا يكون من الالفاظ المشتركة كالبستان فانه في العربية ارض ذات حائط فيها اشجار وفي

الفارسية اصلها بوستان حذف واوه تخفيفا كما حذف من هندوستان وقيل هندستان
وهو مركب من كلمتين احديهما بو ومعناه الرائحة والاخرى ستان ومعناه الناحية
والمعنى التركيبي ناحية الرائحة وقد وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان
وكالدست فانها ايضا ليست من الكلمات المشتركة لاحتمال المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية
وفي العربية على المعان جمعها الحريري في قوله نشدتك الله الست الذي اعاره الدست
قلت لا والذي اجلسك في هذا الدست ما انا بصاحب ذلك الدست بل انت الذي تم
عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثاني بمعنى الوسادة والثالث بمعنى الحيلة ذكره
العكراوي وكذا المطرزي في شرحه والرابع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم اذا
غاب قمر احدهم ولم يفز قيل تم عليه الدست ومن الاخير دست الشطرنج قال الشاعر
يقولون ساد الارذلون بارضنا وصار لهم مال وخيل سوابق فقلت لهم شاخ الزمان وانما
يفرزن في الدست البيادق والدست في قول صاحب المواقف فان صح لهم ذلك
تم الدست ايضا بهذا المعنى واصله تم له الدست على عكس تم عليه الدست والشريف الفاضل
لفقول عن هذا المعنى قال في شرحه هو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
ومنه **السمند** قال صاحب القاموس السمند الفرس وانها فارسية اصاب في قوله انها
فارسية الا انه اخطا في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس بل دابة موصوفة بلون مخصوص
ولذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي سواري وتير وكمان وكمند بشمشير وكوپال
واسب سمند سمند انكر زنك رماد وارد وقال كاان خنك في جرمه و ديزه وشبديز
وبور كذلك قال تبارك زپولاد سبز نكاه فزنجك وبركستوانش سياه
وقال نشستند از بر جرمه سنك رنك ببوشيد سهراب خفتان جنك وقال الفردوسي
تا بر نهاد ند زين بران ديزه پيل تن روز كين وقال من و رستم و اسب شبديز
وتيغ نيارد بسايه كستردتيغ الاصل شبديز شبه ديزه وحذف الهاء من اخره تخفيفا
وقال نشسته اند بر شيدة براه جوي بتر تيك كوه وزنها در وي وقال كر ازان
كر ازان نه انكاه ازين كه بتر نهاده اسب بر بور زين واما نوند فليس من اوصاف
الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة وسرعتها قال الشاعر المذكور سمند نوند ش
همي انده كردم بروبر بس افريں خوانده كرد كما ان رهوار و تكاور كذلك **تمت**

الرسالة لما ان العرب عرب بعض لغات العجم كذلك العجم عجم بعض لغات العرب منها
اياز فانه معجم اياس ولا احتمال للعكس لانه عربي نص عليه في كتب اللغة ومنها **باز** فانه
معجم باغ ومنها **بازيار** وهو مصلح باغ فان يار في لغة العجم بمعنى المصلح ومنه **شهريار**
ومنها **قفس** فانه معجم قفص والله اعلم

الحمد لله ولي التوفيق والصلوة على النبي الشفيق محمد الهادي الى طريق التحقيق و
على اله وصحبه حماة الدين الوثيق **وبعد** فهذه رسالة معمولة في تصحيح لفظ الزنديق و
توضيح معناه الدقيق وترجيح الحكم الحقيق بالقبول المطابق بالقواعد والموافق للاصول
فنقول لفظ الزنديق فارسي معرب على ما نص عليه ائمة اللغة اصله زنده او زندي على
اختلاف القولين والراجح هو الاول على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق المعرب
وعلى الوجهين نسبة الى زند واما ما نقله الامام المطرزي في المغرب عن ابي حاتم من انه
اصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر فمبناه على عدم الفرق بين الزنديق والدهري
على ما صح عنه بقوله قيل هذا المنقول وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب
قال ومعناه على ما يقول العامة ملحد ودهري انتهى وستقف باذن الله تعالى على الفرق
بين هذه الثلثة واما الذي ذهب اليه صاحب القاموس من انه معرب زن دين فلا
وجه له كما لا يخفى وزند اسم لحق باطله مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق الثنوية
في زمن كسرى بن قباد فنسب اليه اصحابه وهم الزنادقة وقتلهم كسرى انوشروان و
المزدكية غير المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير
وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عم صرح بهذا الكلام الامدي في ابكار الافكار
والامام الرازي لم يصب في عدم الفرق بين المانوية والمزدكية حيث قال في تفسيره الكبير
الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو
الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا سماه زندا وهو
كتاب المجوس الذي جاء زردشت الذين يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند و
عربت الكلمة فقيل زنديق الى هنا كلامه ثم انه يصح قوله وهو كتاب المجوس لانه فرق بينهما
على ما ستقف عليه باذن الله تعالى ثم ان المجوس غير الثنوية وان شاركوهم في الشرك قال

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/40
Tasnif No: 491.5-3

الامدي في ابكار الافكار اما الثنوية منهم فرق خمس الفرقة الاولى المانوية الفرقة
الثانية المزدكية الفرقة الثالثة الديصانية الفرقة الرابعة المرقونية الفرقة الخامسة الكينونية
واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية واختلفوا
وتفرقوا فرقا اربعا الفرقة الاولى الكيومرثية الفرقة الثانية الزروانية الفرقة الثالثة
المسخية الفرقة الرابعة الزرادشتية انتهى وبهذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف
لم يصب في قوله واعلم انه لا تخالف في هذه المسئلة يعني مسئلة التوحيد الا الثنوية وكذا الشريف
الفاضل لم يصب في قوله والمجوس منهم يعني من الثنوية ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر اهرمن ويعنون به الشيطان لما عرفت ان المجوس هو فهم مغايرة لفرق الثنوية
وان شاركوهم في اصل الشرك ولما كان دين الزنادقة خارجا عن الاديان السماوية كلها مع
ما في كتابهم من اباحة الاموال والنساء والحكم باشتراك الناس فيها كاشتراكهم في الماء
والكلاء ومخالف لما في الكتب الالهية كلها يسمى العرب زنديقا ويسبه الى كتابهم كل من خرج
عن الاديان السماوية بالانكار لواحد او اكثر من اصول الدين التي اتفق عليها الاديان
السماوية كلها سواء كان ما انكره وجود الباري تعالى فيوافق الدهري ولهذا لم يفرق ثعلب
بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ما سبق بيانه او وحدته ولهذا قال الجوهري في
الصحاح والزنديق من الثنوية او علمه او حكمته كما في قول ابن الراوندي كم عاقل عاقل
اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا هذا الذي ترك الاوهام حائرة وصير العالم
النحرير زنديقا يعني لو كان للعالم صانع حكيم لما كان العاقل في ذي الحال وذي الجاهل في البال
واما ابطان الكفر واعلان الاسلام فبعيد عما يناسب المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام
فالشارح تبع الفاضلان العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني لم يصيبا في اعتبار ابطان الكفر
هنا على ما صرحا به في شرحي المفتاح حيث قالا زنديقا اي مبطن الكفر نافيا للصانع الحكيم
وقال العلامة الشيرازي في شرحه لا مبطنا للكفر على ما قيل لانه اصطلاح الفقهاء اللهم الا ان يقال
يجوز ان يكون الشاعر قال به اصطلاحهم لكنه لا يناسب المقام بل قائلا بالنور والظلمة ولهذا
قال في الصحاح والزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض من الياء المحذوفة
واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة او نافيا للصانع الحكيم قائلا لو كان له
وجود لما كان الامر كذا وهذا انسب بالمقام من حيث الوقف الى هنا كلامه ولقد اصاب حيثما

فيما قاله اولا واخرا الا انه لم يصب في قوله قائلا بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح
الخ لان في التعليل ولان في المعلل كلاما لا يخفى على من تامل وقد اصلح العلامة التفتازاني ما في
التعبير عن هذا الوجه من الخلل حيث قال او قائلا بالهين احدهما خالق الخيرات والاخر
خالق الشرور والقبائح وزاد عليه الشريف الجرجاني في حاشية شرح المفتاح فينسب مثل هذا
الامر الى خالق الشر وهو مذهب المجوس انتهى وبالجملة الزنديق في لسان العرب يطلق على
نافي الباري تعالى وعلى من يثبت الشريك له وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه
ثعلب ولا بالثاني كما هو الظاهر من كلام الجوهري والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون
مرتدا كما اذا كان زنديقا اصليا كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد من الاديان
السماوية الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان مسلما فتزندق فالنسبة بينهما عموم
وخصوص من وجه هذا بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح اهل الشرع فالفرق بينهما اظهر لانهم
اعتبروا في الزنديق ان يكون مبطنا للكفر على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي فيما سبق
وسيأتي في كلام العلامة التفتازاني ايضا ما يوافقه وذلك القيد غير معتبر في مفهوم المرتد كما
دائرة الفرق ومع هذا فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد اخر اعتبره ايضا
اهل الشرع وبه ايضا يفارق المرتد وهو ان يكون معترفا بنبوة نبينا عم صرح به العلامة
التفتازاني في شرحه للمقاصد حيث قال في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا
ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية
وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني
وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت
الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم واظهاره عقائد الاسلام
يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب
اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون
انه نبيهم الى هنا كلامه الا ان اهل الشرع انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي لا في
مطلق الزنديق لانه قد يكون من المشركين وقد يكون من اهل الذمة على ما ستقف عليه بيانه
انشاء الله تعالى وتقدم نقل العلامة المذكور لم يحسن في تفصيل الزنديق على سائر الفرق بوجه خصوصي

مؤمن
منافق
كتابي
مرتد
دهري
معطل
مشرك
زنديق

بعض اقسام ثم ان قوله بالاتفاق اشارة الى فرق اخر بينه وبين المرتد وهو
ان الكفر الطارى المعتبر في حد المرتد لا يلزم ان يكون مجمعا عليه وكذلك ترى الاختلاف
بين الائمة في بعض المرتد بخلاف الكفر المضمر المعتبر في حد الزنديق ثم انه يفرق بين الدهرى
والمعطل فقد رد على صاحب المواقف وذلك انه قال في تفصيل الكفار الانسان اما
معترف بنبوة محمد عم اولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى
وغيرهم بعض المجوس فانهم معترفون بالنبوة حيث زعموا ان زرادشت الحكيم نبي واما غير
معترف بها اصلا واما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية وكان السيد الشريف
الجرجاني لم يتفطن للرد المذكور حيث لم يتعرض له في شرحه ثم ان صاحب المواقف لم
يصب في زعمه ان فرق البراهمة عن سائر الفرق بانكارهم النبوة على الاطلاق واعترافهم
بالقادر المختار لان منهم من لا ينكر اصل النبوة على ما صرح به الامدى في ابكار الافكار
حيث قال ذهبت البراهمة والصابئية والتناسخية الى امتناع البعثة عقلا الا ان البراهمة
من اعترف برسالة آدم عم ومن الصابئية من اعترف برسالة هرمس وعاذيمون وهما
شيث وادريس دون غيرهما انتهى ومن ههنا تبين ان صاحب المواقف والعلامة
التفتازاني لم يحسن في تفصيل فرق الكفار حيث تركا ذكر الصابئية والتناسخية وهما
من اصولهم العظيمة واما الفرق بين الزنديق والمنافق مع اشتراكهما في ابطان الكفر
ان الزنديق معترف بنبوة نبينا عم دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق في
اهل الاسلام والمنافق المصطلح واما الفرق بين الزنديق والدهرى فما ذكر من ان
الدهرى ينكر اسناد الحوادث الى الصانع المختار بخلاف الزنديق واما الفرق بينه و
بين الملحد الذى ايضا من زمرة الكفرة على ما دل عليه حافظ الدين الكردرى في فتاواه
الشهير بالبزازية لو قال انا ملحد يكفر فيما ان الاعتراف بنبوة نبينا عم معتبر في الزنديق دون
الملحد وان لم يكن عدم الاعتراف بها ايضا معتبرا فيه وبان القول بوجود الصانع المختار
معتبر فيه دون الملحد وان لم يكن القول بالعدم ايضا معتبرا فيه وبهذا اى بعدم اعتبار
القول بتقدم الصانع المختار في الملحد يفارق الملحد الدهرى وان لم يفرق تغليبا بينهما
على ما وقفت عليه فيما سبق لان من ائمة اللغة قلما يتفطن للفرق الذى اعتبره اهل الشرع
واضمار الكفر ايضا غير معتبر في الملحد وبه يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا

ايضا غير معتبر فيه وبه يفارق المرتد فهو من مال عن الشرع المستقيم وعدل عن سنن
الشرع القويم الى جهة من جهات الكفر وهو من الحاد الضلال اى نحو كان من الحد بمعنى مال
يقال الحد في دينه اى حاد وعدل ومنه اللحد وهو القبر الذى يمال فيه الى احد جانبيه
وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللحد لنا والشق لغيرنا قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
ان الذين يلحدون في آياتنا يقال الحد الحافر ولحد اذا مال عن الاستقامة فحفر في شق
فاستعير للانحراف في تاويل آيات القرآن عن جهة الصحة والاستقامة انتهى كلامه ولم يصب
في تقييده المستعار للمقول في آيات القرآن فانها في الآية الكريمة مستعارة للانحراف عن
جهة الصحة والاستقامة مطلقا لا للانحراف عنها في آياته والا لما احتيج الى قوله في آياتنا و
بالجملة الملحد اوسع فرق الكفر حدا فاحفظ هذه الفروق جدا فان مدار الاحكام عليها و
لما عرفت مما تقدم ان الدهرى اشدهم كفرا فقد وقفت على ما في قول حافظ الدين الكردرى
حيث قال في فتاواه قيل لدهرى قال عم ما بين منبرى وروضتى روضة من رياض الجنة
فقال الدهرى هذا منبرى والقبر ولا ارى الروضة فكفر من الخلل فتامل ولما يسر لنا
ان الفراغ بعون الله تعالى عن تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه لغة وشرعا نشرع
في بيان حكمه فنقول ومن الله التوفيق واعلم ان الزنديق لا يخلو من ان يكون
معروفا داعيا الى الضلال او لا يكون كذلك والثاني ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس حيث
قال في فصل في حكم الزنادقة نقلا عن عيون المسائل للفقيه ابى الليث الزنادقة على ثلثة
اوجه اما ان يكون زنديقا من الاصل على الشرك او يكون مسلما فتزندق او يكون ذميا
فتزندق ففي الوجه الاول يترك على شركه يعنى ان كان من العجم لانه كافر اصلى وفي الوجه
الثاني يعرض عليه فان اسلم فبها والا قتل لانه مرتد وفي الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة
واحدة الى هنا كلامه وانما قال ان كان من العجم لان المشرك من العرب لا يترك على شركه
على ما بين في موضعه من ان الحكم فيه الاسلام او السيف وقوله في الوجه الثاني يعرض الخ
صحيح لان الزنديق الاسلامى لا يفارق المرتد في حكمه وقد نبهت على ذلك اذا لم يكن
داعيا الى الضلال ساعيا في افساد الدين معروفا به والاول لا يخلو من ان يتوب
بالاختيار ويرجع عما هو عليه قبل ان يؤخذ او لا والثاني يقتل دون الاول قال الفقيه ابو
الليث اذا تاب الساحر قبل ان يؤخذ يقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم يقبل توبته

وكذا الزنديق المعروف الداعي وقال الامام القاضي فخر الدين خان والفتوى على
هذا القول وانما قال على هذا القول لان ههنا قولا اخر ذكره حافظ الدين الكردري
في فتاواه يقول الساحر لا يستتاب ويقتل والزنديق عند الامام الخ يعني اما تو
يستتاب انتهى اراد بالاستتابة طلب التوبة منه وذكر في ليل العقول ومرادهم من
قبولها قبولها قضاء باطلاق التائب لا قبولها عند الله تع لانه امر لا علم لنا به قال صاحب
الخلاصة وفي النوازل الخناق والساحر يقتلان ان اخذا لانهما ساعيان في الارض
بالفساد فان تابا ان كان قبل الظفر بهما قبلت توبتهما وبعدما اخذا لا ويقتلان
كما في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف والداعي اليه يعني الى مذهب الحاد قال
والاباحي على هذا ولا تقبل توبته هكذا افتى الشيخ الامام عز الدين الكندي بسمرقند
والخاقان ابراهيم بن محمد طمغاج خان قبل فتواه وقتلهم الى ههنا كلامه وبما قررناه
تبين ما في كلام الامدي حيث قال في ابكار الافكار فان قيل فمن قضيتم بكفره من اهل
الاهواء ما حكمهم في مبايعتهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين فلا
تقبل منهم جزية ولا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان لحق
واحد منهم بدار الحرب في سبي استرق ولو تاب واحد منهم فان كان ذلك ابتداء من
غير خوف قبلت توبته وان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف
في قبول توبته فقبلها الشيخ وابو حنيفة ومنع من ذلك مالك وبعض اصحاب الشافعي
وهو اختيار الاستاد ابي اسحق ولو قتل واحد منهم او مات فماله مخمس عند الشافعي وابي
حنيفة وعند مالك كله في لا خمس فيه لاهل الخمس الى هنا كلامه من الخلل في نقل حكم الزنديق
على مذهبنا فتامل فان قلت كيف يكون الزنديق معروفا داعيا الى الضلالة وقد اعتبر
في مفهومه الشرعي ان يبطن الكفر قلت لا بعد فيه فان الزنديق يموه كفره ويروج عقيدته
الفاسدة ويخرجها في الصورة الصحيحة وهذا معنى ابطان الكفر فلا ينافي اظهاره الدعوى
الى الضلال وكونه معروفا بالاضلال فان قلت اليس المفهوم من كلام العلامة التفتازاني
في التلويح حيث قال في بيان رخصة ابي حنيفة في اسقاط لزوم النظم القراني وقيل من غير
تعمد والالكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل ان يقبل الزنديق توبة حتما قلت لا لان المراد
انه يقتل ان اصر على الزندقة كما ان المراد في مقابله انه يداوى ان قبل العلاج لا انه

انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان بيان حكم الزنديق بحر يهيم
هناك قال حجة الاسلام الامام الغزالي في كتابه الموسوم بالتفرقة بين الاسلام والزندقة
ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله سقطت
عنه الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي واكل مال السلطان فهذا ممن لا اشك في
وجوب قتله وان كان في الحكم بخلوده في النار نظر وقتل مثل هذا افضل من قتل مائة كافر
اذ ضرره في الدين اعظم وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من
يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور كفره اما هذا فيهدم الشرع من
الشرع ويزعم انه لم يرتكب الا فيه تخصيص عموم او خصوص عموم التكليف بمن ليس له
مثل درجته في الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويقارف المعاصي بظاهره وهو
بباطنه بري عنها ويتداعى هذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به عصام الشرع
الى هنا كلامه واذا تقرر ما قدمناه من بيان المعنى الشرعي للزنديق وحكمه فنقول
ان الرجل الشهير بالقابض المقبوض وصاحب القابض فتوحه كان زنديقا على التعريف
الفقهي للزنديق المنقول عن شرح المقاصد وكان داعيا الى الضلال معروفا بالاضلال
ساعيا في افساد الدين المبين على ما اشتهر وثبت بشهادة ثقاة من الفحول وثقات
من العدول وقد مر في المنقول عن الفتاوى الخانية ان الفتوى على وجوب قتل
من كان كذلك والعجب ممن وقف على حاله وتامل في مقاله وانكشف عنده وجها
ضلاله واضلاله ثم يردد في امره وابى عن الحكم بقتله وانعزل عن جمع من اصحاب
القلم وارباب السيف الذين سعوا في احياء الدين وافناء رئيس المفسدين
كيف يدعي لنفسه شانا في علم الفتوى ولا يستحيي من الخلايق او قدما راسخا في
التقوى ولا يخاف من الخالق

الحمد لله الذي علمنا وجوه المطالب والهمنا دقايق الصنايع والصلوة على محمد
خاتم اصحاب الشرايع وعلى اله الكرام واصحابه العظام وبعد فهذه رسالة
معمولة في مدح السعي وذم البطالة قال الورع وان ليس للانسان الا ما سعى وقال
صاحب التيسير في تفسير قوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/41
Tasnif No: 297.3

فضل الله كما بين المعاش الذي فيه قوامكم وفضل الله رزق الله تفضل به على
عباده واباحه بالبيع والتجارة المشروعة وعن سعيد بن جبير قال اذا انصرفت من
الجمعة فاخرج من المسجد فساوم بالشيء وان لم تشتره ونحن نقول لا خلاف في ان طلب
الرزق مشروع قال ع اطلبوا الرزق في خبايا الارض انما الخلاف في ان بعض الطلب هل
يدخل في حد الفرض قال الامام الراغب في الذريعة التكسب في الدنيا وان كان معدودا
من المباحات من وجه فانه من الواجبات من وجه وذلك انه اذا لم يكن للانسان الاستقلال
بالعبادة الا بازالة ضروريات حيوته فازالتها واجبة لان كل ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب لوجوبه واذا لم يكن له الى ازالة ضرورياته سبيل الا باخذ تعب من الناس فلا
بد ان يعوضهم تعبا له والا كان ظالما فمن توسع في تناول عمل غيره في ماكله وملبسه و
مسكنه وغير ذلك فلا بد ان يعمل لهم عملا بقدر ما تناوله منهم والا كان ظالما لهم قصدوا ذلك
او لم يقصدوا وما من اخذ منهم المنافع ولم يعطهم نفعا فانه لم ياتمر لله تع في قوله وتعاونوا
على البر والتقوى ولم يدخل في عموم قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
ولهذا ذم من يدعي التصوف ويتعطل عن المكاسب ولا يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل صالح
في الدين يقتدى به بل يجعل همته غاذية بطنه وفرجه فانه ياخذ منافع الناس ويضيق عليهم
معاشهم ولا يرد اليهم نفعا فلا خير في امثالهم الا ان يكدروا الماء ويغلوا الاسعار
انتهى وقال الجنيد رح اذا رأيت الفقير يطلب السماع فاعلم ان فيه بقية من البطالة والله
لا يحب الرجل البطال فان من تعطل وتبطل فقد انسلخ من الانسانية بل الحيوانية وصار من
جنس الموتى وذلك انه خص الانسان بالقوى الثلث ليسعى في فضيلتها فان فضيلة القوة
الشهوانية تطالبه بالمكاسب التي تميره وفضيلة القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي
تحميه وفضيلة القوة الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديه فحقه ان يتامل قوته ويسير قدر ما
يطيقه فيسعى بحسب ما يفيده السعادة ويتحقق ان اضطرابه سبب وصوله من الذل
الى العز ومن الفقر الى الغنى ومن الضعة الى الرفعة ومن الخمول الى النباهة فاشار
بوزرجمهر من تخلق بالكسل فليتسل عن سعادة الدارين وكان النبي ع يتعوذ بالله تع
من الكسل ويقول رحم الله امرأ ارى من نفسه تجلدا وكان ابو مسلم الخراساني في
مبادي خروجه ينشد هذا البيت فلا اؤخر شغل اليوم عن كسل الى غد ان يوم

العاجزين غد وما ادركته ابصار البصائر واهدته السنة الاوائل الى اسماع
الاواخر وحملته بطون الدفاتر من نطف مياه المحابر انه لم يكن في ملوك الامم
ومقدميها من ملأ قلوب الرعية فرقا ووجلا وكشف عن وجه ولايته صدا الغفلة
وجلا مثل اردشير بن بابك الساساني الذي كان ممن يضرب به المثل ومن كلامه
المنظوم على احسن النظام المناسب لهذا المقام شهد الجهد احلى من عسل الكسل
يعني ان الشهد الحاصل من الجهد احلى من العسل الشبيه بالكسل في ميل النفس اليه والتلذذ
به فالاول في المآل فاضافته لملابسة السببية والثاني في الحال واضافته من قبيل
اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء وما نسج على هذا المنوال من احاسن المقال
قول من قال راحتي في جراحتي واعلم ان البطالة تبطل الهيئات الانسانية فان
كل هيئة بل كل عضو ترك استعماله بطل كالعين اذا غمضت واليد اذا عطلت ولذلك
وضعت الرياضات في كل شيء ولما جعل الله تع للحيوان قوة التحرك لم يجعل له رزقا الا بسعي
منه لئلا يتعطل فائدة ما جعل له من قوة التحريك ولما جعل للانسان الفكرة ترك من كل نعمة
انعمها عليه جانبا يصلحه هو بفكره لئلا تبطل فائدة الفكرة فيكون وجودها عبثا وتامل حال
مريم رضه وقد جعل لها من الرطب ما كفاها مؤنة الطلب وفيه اعظم معجزة فانه لم يخلها من
ان امرها بهزها فقال الله تع وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا وقد اخذ
بعضهم منه اشارة الى ان الرزق من الله تع لكنه سبب سببا عاديا بالطلب من العبد
ومباشرة اسبابه فقال الم تر ان الله تع قال لمريم وهزي اليك الجذع تساقط الرطب و
لو شاء اجنى الجذع من غير هزه اليها ولكن كل شيء له سبب وعن ابي الاسود الدؤلي ليس
الرزق عن طلب حثيث ولكن الق دلوك في الدلاء تجيء بملئها طورا وطورا تجيء بحماة
وقليل ماء وقد ورد في الخبر عن خير البشر انه قال ان الله تع قال يا عبدي حرك يدك
انزل عليك الرزق وكون حركة العبد من الله تع لا ينافي طلبها منه كيف وهو مامور بها
وحقيقة الامر الطلب على ما حقق في موضعه ومن هنا اتضح وجه الاشكال في جواب
المسئلة القائل لو قال الرجل الرزق من الله وكوشش از بنده بخشش خدا هذا شرك و
تعليله الذي ذكره صاحب الخلاصة بقوله لان حركة العبد ايضا من الله تع لا يقال انما
قال هذا شرك لان القول باستعانة الله تع بالعبد المفهوم من الكلام المرقوم فشريك

ثم تع فى الخلق لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان له محلا آخر لا خلل فيه اصلا والاظهر
بجماله وجوه احدها ان الصواب ان لا يقدم على التخطية فضلا عن التكفير ثم ان التعليل
موجبه الخطأ ولا الشرك واياك ان تتوهم ان الامر الوارد فى قوله تع فتوكلوا على الله
بالتوكل الذى حقيقته تكل الامر كله الى مالكه والتعويل على وكالته يستلزم النهى عن التوسل
بالكسب والاسباب لان التوكل اسقاط الاسباب عن حيز الاعتداد بها والاعتماد عليها ولا
بادخار الذخائر لا اسقاطها عن حيز الاعتداد على الوجه المعتاد وقد اشار النبى عم الى
ان التوكل ليس التعطل بل لا بد من التوسل بنوع من السبب حيث قال لو توكلتم على الله
حق التوكل لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فان الطير ترزق بالطلب
والسعى فان قلت ما تقول فى قول من قال الرزق مقسوم فلا ترحل له والموت
محتوم فلا تعجل به ومن قال رزق توبر توز توعاشق تراست رو توكل كن
ملرزان يا ودست كر تونشتابى بيايد بر درت ور تو بشتابى دهد درد سر
ومن قال نصيبك يصيبك شعر در پى آن غله بيهوده گشت رنج مشو چون قلم
آسوده گشت قلت القول ما قالت حذام والكلام المنقول عن فحول الاعلام
لا يعارض الخبر المروى عن خير الانام اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل واذ قد فرغنا عما
شرعنا فيه فلنختم المقال فى هذه الرسالة بتفصيل ما تقدم ذكره فى مقام الاستدلال من
قوله وان ليس للانسان الا ما سعى على وجه يقتضيه الدراية ويرتضيه الرواية وتقرير
ما يحل به الاشكال ويضمحل به القيل والقال ولنقدم امام الكلام مقدمة لا بد من
تقديمها على الشروع فى تحقيق المقال فى هذا المقام وهى انه يجوز للمؤمن ان يجعل ثواب
عمله لغيره صلوة كان او صياما او حجا او صدقة او قراءة او غير ذلك عند ابى حنيفة
واصحابه واحمد بن حنبل ومن تابعهم من الائمة المجتهدين وقد روى فى صحيح البخارى
ومسلم ان النبى عم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته اى جعل ثوابه
لهم وذكر عبد الحق صاحب الاحكام فى العاقبة روى عن النبى عم انه قال الميت فى قبره
كالغريق ينتظر دعوة تلحقه من ابنه او اخيه او صديق له فاذا لحقته كان احب اليه
من الدنيا وما فيها وروى الدارقطنى عن ابى طالب ان النبى عم قال من مر على المقابر
فقرأ قل هو الله احد عشر مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطى من الاجر بعدد الاموات

واعلم ان التوكل ليس كونه تاركا للاسباب بل على الاسباب وقطع النظر عنها ولم الاعتماد على الاسباب من الرسالة

الاموات وروى الحافظ فى شرح السنة عن ابى هريرة رض انه قال يموت الرجل و
يدع ولدا فترفع له درجة فيقول يا رب ما هذا فيقول استغفار ولدك لك و
قال الله تع ما كان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ويفهم من هذا ان
استغفارهم للمشركين فى المؤمنين مفيد وقوله تع والذين جاؤا من بعدهم يقولون
ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان دل على ان هذا الدعاء ينفعهم و
ان النبى عم شفيع مشفع يوم المحشر ينتفع بشفاعته عصاة المؤمنين وان العلماء
قد اجمعوا على ان المسلم يوجر على الامراض والاعراض حتى الشوكة يشاكها يرفع له
بها درجة ويحط بها عنه خطيئة واذا تقرر هذا فنقول لا يجوز ان يكون معنى القول
المذكور ما هو الظاهر منه المتبادر الى الفهم من انه لا ينفع الانسان الا عمله كما لا يجزى
الا عمله لانه منقوض من وجوه نبهت عليها انفا بل المعنى والله اعلم لا اجر للانسان
الا اجر عمله كما لا وزر له الا وزر عمله على تقدير المضاف او على طريقة المجاز وما يصل
الى الانسان فى الصورة المذكورة ليس من قبيل الاجر على العمل فلا يرد النقض بها
واما الذى ذكره الامام البيضاوى فى تفسيره بقوله اى كما لا يؤاخذ بذنب الغير
لا يثاب بفعله وما فى الاخبار ان الصدقة والحج ينفعان الميت فلكون الناوى كالنائب
عنه فمع ما فى تعليله من الضعف الظاهر لا يندفع به الاشكال بحذافيره كما لا يخفى

الحمد لله عالم الغيب والشهادة منه المبدأ واليه الاعادة والصلوة على محمد فارق
الحق عن الباطل بكتاب خارق للعادة قال الله تع قل لا يعلم من فى السموات والارض
الغيب الا الله فان قلت كيف استثنى الله وانه متعال من ان يكون ممن فى السموات
والارض قلت كما استثنى غير الله سبحانه فى قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن
فلول من قراع الكتائب يعنى ان كان الله ممن فى السموات والارض فكان فيهم من يعلم
الغيب والغرض المبالغة فى نفى العلم بالغيب عنهم وسد الطريق الى ذلك الاحتمال فالاستثناء
متصل كما فى قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف فان فى شرح الكشاف
قاطبة صرحا بان الاستثناء فيه متصل وقال بعضهم اتصال الاستثناء على تقدير
محال الاتيان وانقطاعه بحسب الامر وفيه نظر والعجب ان الامام البيضاوى جوز اتصاله

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/42
Tasnif No : 297.3

الاستثناء في آية النمل على الوجه المذكور وجزم ههنا بانقطاعه والظاهر من كلام
صاحب الكشاف ايضا القطع بالانقطاع حيث قال جاز رفع اسم الله على لغة بني تميم حيث
يقولون ما في الدار احد الا حمار كأن احدا لم يذكر فانه على تقدير تقرير الكلام على
المذكور انما يصح رفع اسم الله على لغة اهل الحجاز ايضا والغيب هو ما لم يقم عليه دليل او لم
ينصب له امارة ولم يتعلق به علم مخلوق وهذا القيد الاخير مذكور في المدارك تفسير حافظ
الدين النسفي ويوافقه ما في تفسير القرطبي من انه روي انه دخل على الحجاج منجم فاعتقله
الحجاج ثم اخذ حصيات فعدهن ثم قال كم في يدي من حصاة فحسب المنجم ثم قال كذا فاصاب
فاعتقله واخذ حصيات لم يعدهن فقال كم في يدي من حصاة فحسب فاخطأ فقال يا ايها
الامير اظنك لا تعرف عددها قال لا قال فانه لا اصيب قال فما الفرق قال ان ذلك احصيته
فخرج عن حد الغيب وهذا لم تحصه فهو غيب فلا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله
الى هنا كلامه لا يقال انه تع لا يظهر على غيبه احدا فلا حاجة الى القيد المذكور بل لا وجه
له لانه لا يفهم من جواز الاطلاق على غيبه للمخلوق لا لان قوله الا من ارتضى من رسول
دل على ان بعض المخلوق يظهر على غيبه لان ذلك على تقدير ان يكون الاستثناء متصلا وهو
ليس كذلك فان قوله تع وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء
قد افصح عن انقطاع الاستثناء المذكور بل لانه ان اريد بالغيب في قوله على غيبه الا
علم من المغيبات الخمس ع لا اشكال وان اريد به جنس الغيب فنقول المنفي عن الغيب انما
هو العلم على وجه المشاهدة والاحاطة من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر على غيبه على
احدا وبهذا التفصيل تبين ان من اخبر الملائكة والانبياء لا يكون اعتقاده بذا هذا
مخالفا للنص الكتاب فما ذكر في الخلاصة وغيره من الفتاوى رجل تزوج ولم يحضر شاهدا
فقال خدا را ورسول خدا را كواه كردم يكفر لانه يعتقد ان
الرسول والملك عالم بالغيب منظور فيه واعلم ان المراد من المغيبات الخمس ما ذكر في قوله
ان الله عنده علم الساعة اي محفوظ علمها من جهة تع لا سبيل الى غيره فان كون الشيء عنده
تع عبارة عن كمال حفظه وبهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور به تع وينزل الغيث
اي يرسل المطر ان فع بحسب المصالح على التدريج وفي اوقات متعددة ويعلم ما في الارحام
اذكر ام انثى احي ام ميت اتام ام ناقص وما تدري نفس اي نفس كانت ماذا تكسب غدا

قال الرضي لا يبعد [illegible] بل يكون فيما بعد قال ان الله تع [illegible] على الناس [illegible] انتهى كلامه [illegible] انقطاع الاستثناء المذكور [illegible] الانقطاع [illegible] في القدم [illegible] في القدم الانبياء

من خير او شر فربما كانت عازمة على خير فعملت شرا او عازمة على شر فعملت خيرا وما تدري
نفس باي ارض تموت اي اين تموت وربما اقامت بارض وضربت اوتادها وقالت
لا ابرحها فترمي بها مرامي القدر حتى تموت في مكان لم يخطر ببالها روي ان ملك الموت
مر على سليمان ع م فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ع م ملك الموت
قال كانه يريدني فسأل سليمان ع م ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت
لسليمان ع م كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو
عندك وانما جعل العلم لله تع والدراية للعبد لما في الدراية من معنى التختل والحيلة
والمعنى انها لا تعرف وان عملت حيلتها ما يختص بها ولا شيء اخص من الانسان من
كسبه وعاقبته فاذا لم يكن له طريق الى معرفتها كان من معرفة ما عداهما ابعد واما
المنجم الذي يخبر بوقت الغيث والموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطوالع وما
يدرك بالدليل لا يكون غيبا على ما نبهت عليه فيما تقدم على انه مجرد الظن والظن غير
العلم وعن المنصور الدوانيقي انه اهمه معرفة مدة عمره فرآه في منامه كان خيالا
اخرج يده من البحر واشار اليه بالاصابع الخمس فاستفتى العلماء فتأولوها بخمس سنين
وبخمسة اشهر وبغير ذلك حتى قال ابو حنيفة رح تأويلها ان مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله
وان ما طلبت معرفته لا سبيل لك اليه بقي ههنا موضع بحث ومحل نظر وهو ان سبب نزول
تلك الآية ما روي ان الحارث بن عمرو اتى النبي ع م وقال متى قيام الساعة واني قد
القيت حباتي في الارض فمتى السماء تمطر وحمل امرأتي ذكر ام انثى وما اعمل غدا واين
اموت فنزلت ولا يذهب عليك ان الانطباق على هذا السبب والاتفاق بما روي
في صحيح البخاري عن ابن عمر رضه مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمها الا الله تع ان الله عنده
علم الساعة الآية انما يكونان على تقدير ان يظهر اختصاص علم اوقات نزول الغيث وفي
علم احوال الحمل به تع ولكنه غير ظاهر من الكلام المذكور والمفسرون لم يتعرضوا التوجيه واما
اقول وبالله التوفيق قوله وينزل الغيث تقديره وان ينزل الغيث عطفا على الساعة
يعني عنده علم الساعة وعلم انزال الغيث فحذف ان كقوله الا ايها اللائمي احضر الوغى
والمعنى ان احضر الوغى وكذلك قوله تع ويعلم ما في الارحام تقديره ان يعلم عطفا على الساعة
وقوله وما تدري نفس الخ كناية عن اختصاص هذا العلم به تع فان من اختصاصه

بوقوعه يلزم ان لا يحصل العلم المذكور لنفس من النفوس وفي ذكر اللازم وارادة الملزوم طريق
الكناية عن اختصاص العلم المذكور به تع ولا بد من ما بين الكلامين في تعميم النفي في
هذين الموضعين الذي يقتضيه المساق وعليه الاتساق والانطباق على الخبر المروي
عن خير البشر فان القول الاول منهما اذا كان على حقيقته لا يدل على ان نفس زيد لا تدري
ماذا تكسب نفس عمرو غدا وكذا القول الثاني منهما اذا كان على حقيقته يكون خلوا عن
الدلالة على ان نفس زيد لا تدري متى تموت نفس عمرو واما حديث الانطباق فانه روى
البخاري عن ابن عمر رض عن النبي صلعم قال مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله لا يعلم
ما تغيض الارحام الا الله ولا يعلم ما في غد الا الله ولا يعلم متى يأتي المطر الا الله ولا تدري
نفس باي ارض تموت الا الله وما يعلم متى تقوم الساعة الا الله واما وجه اطلاق مفاتيح
الغيب لتلك الغيوب فالوقوف عليه موقوف على تقرير ما يتعلق بتفسير قوله تع وعنده
مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو واعلم ان المفسرين جوزوا ان يكون مفاتح جمع مفتح بفتح
الميم وهو المخزن وان يكون جمع مفتح بكسر الميم وهو المفتاح ونحن نقول ان قراءة
مفاتيح الغيب كما في حديث ابن عمر رض من قوله مفاتيح الغيب خمس يبعد ان الاحتمال الثاني
لان الاصل في القراءتين التوافق بينهما ومعنى مفاتيح الغيب الامور التي بها يستدل على
الغيب فيعلم حقيقة يقال فتحت على الرجل اي عرفته او لا يستدل به على اخر وحمله
يعرف بها التفصيل ومنه قولهم افتح علي اي عرفني وقال الزجاج معناه وعنده الوصلة
اي علم الغيب واذا تقرر هذا المعنى قوله صلعم مفاتيح الغيب خمس الغيب الذي مفاتحه عنده
اي لا يعلمها الا هو لان مفاتيح الغيب نفسها خمس اذ لا وجه لاطلاق المفاتيح على الغيوب
الخمس المذكورة واما لم يقل ومفاتح الغيب خمس مع انه على وفق القراءة المتواترة
لان فيه احتمال ان يكون الكلام على ظاهره بان يكون المفاتح جمع مفتح بفتح الميم فيكون
المعنى خزائن الغيب خمس ولا بعد فيه ولكنه ليس بمراد فعدل عما يتبادر الوهم اليه
قال الامام القرطبي في قول الطبيب اذا كان الثدي الايمن مسودا فهو اي الحمل ذكر وان
كان في الثدي الايسر فهو انثى وان كانت المراة تجد الجنب الايمن اثقل فالولد انثى و
ان كانت تجد الجنب الايسر فالولد ذكر ان ادعى ذلك عادة لا واجبا في الخلقة لم يكفر ولم
يفسق ثم قال من ادعى الكسب في مستقبل العمر فهو كافر واخبر عن الكوائن المجملة

المجملة او المفصلة قبل ان يكون فلا ريب في كفره ايضا واما من اخبر عن كسوف
الشمس والقمر فقد قال علماؤنا يؤدب ولا يكفر اما عدم تكفيره فلان جماعة قالوا انه
امر يدرك بالحساب وتقدير المنازل حسبما اخبر الله تع عنه والقمر قدرناه منازل
واما تاديبهم فلانهم يدخلون الشك على العامة اذ لا يدرون الفرق بين هذا وغيره
فيشوشون عقائدهم ويزلزلون قواعدهم فادبوا حتى يستروا ذلك اذا عرفوه
ولا يعلنوا به ومن هذا الباب ما جاء في صحيح مسلم عن بعض ازواج النبي صلعم رضي الله عنهن
قال من اتى عرافا لم يقبل الله تع صلوة اربعين ليلة والعراف وهو الذي يستدل
على الامور باسباب ومقدمات يدعي معرفتها ومنهم المنجم الذي يدعي علم الغيب ومنهم
الذي يرى الزجر واصله ان يرمي الطائر بحصاة ويصيح به فان ولاه في طيرانه ميامنه
تفال به وان ولاه مياسره تطير منه وكلها يطلق عليها اسم الكهانة قال عياض
روي عن عائشة رض قالت سال رسول الله صلعم ناس عن الكهان فقال ليس بشيء
فقالوا يا رسول الله انهم يحدثون احيانا بشيء فيكون حقا فقال النبي صلعم تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرها في اذن وليه فيخلطون معها مائة كذبة وهذه
الخطفة هي التي ذكرت في قوله تع انا زينا السماء الدنيا اي القربى منكم بزينة
الكواكب وحفظا معطوف على المعنى لان المعنى انا خلقنا الملائكة زينة للسماء
وحفظا من الشياطين كما قال جل ذكره ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها
رجوما للشياطين من كل شيطان مارد خارج عن الطاعة والضمير في لا يسمعون
لكل شيطان لانه في معنى الشياطين وقرئ لا يسمعون واصله يتسمعون والتسمع طلب
السماع وينبغي ان يكون كلاما منقطعا مبتداء اقتصاصا لما عليه حال المسترقة للسمع وانهم
لا يقدرون ان يتسمعوا الى كلام الملائكة او يسمعوا وسمع اذا تعدى بالى يفيد الاصغاء
مع الادراك الى الملاء الاعلى اي اشراف الملائكة ويقذفون يرمون بالشهب
من كل جانب اي من جميع جوانب السماء من اي جهة صعدوا للاستراق دحورا مفعول
له اي يقذفون للدحور وهو الطرد او مدحورين على الحال او على المصدر لان القذف
والطرد متقاربان في المعنى فكانه قيل يقذفون قذفا ولهم عذاب واصب اي دائم من
من الوصوب اي انهم في الدنيا مرجومون بالشهب وقد اعد لهم في الاخرة نوع من العذاب

دائم غير منقطع ومن في الا من في محل الرفع بدل من الواو في لا يسمعون اي لا يسمع
الشياطين الا الشيطان الذي خطف الخطفة اي سلب السلبة يعني اخذ شيئا من كلامهم
بسرعة فاتبعه لحقه شهاب اي نجم رجم ثاقب مضيء وفي التيسير قيل ان نجوم الرجوم
غير نجوم الزينة فتلك ثابتة وهذه سائرة منقضة قال الامام القرطبي وروي في هذا الباب
احاديث صحاح مضمونها ان الشياطين كانت تصعد الى السماء فيقعد للسمع واحد فوق
واحد فيتقدم الاجرأ نحو السماء ثم الذي يليه فيقضي الله تعالى الامر في اهل الارض فيتحدث به اهل
السماء فيسمعه الشيطان الادنى فيلقيه الى الذي تحته فربما احرقه شهاب وقد القى الكلام وربما
لم يحرقه فينزل تلك الكلمة الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة وتصدق تلك فيصدق الجاهلون
الجميع فلما جاء الله تعالى بالاسلام حرست السماء بشدة وقد قال قبله واختلف هل ما
كان هذا القذف قبل المبعث او حدث بعده لاجل البعث ويمكن الجمع بين القولين
بان يقال ان الذين قالوا لم تكن الشياطين ترمى بالنجوم قبل مبعث النبي عم ثم رميت
ارادوا انه لم يكن يرمى رميا يقطعها عن السمع ولكنها ترمى وقتا وترمى من جانب
ولا ترمى من جانب فلعل الاشارة بقوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحورا ولهم
عذاب واصب الى هذا المعنى وهو انهم كانوا لا يقذفون الا من بعض الجوانب فصاروا
يرمون واصبا وانما كانوا من قبل كالمتجسسة من الانس يبلغ الواحد منهم حاجته
ولا يبلغ غيره ويسلم واحد ولا يسلم غيره بل يقبض عليه ويعاقب وينكل فلما بعث النبي عم
زيد في حفظ السماء واعدت شهب لم تكن ليتنحوا عن جميع جوانب السماء ولا يقروا
في مقعد من مقاعد التي كانت لهم منها فصاروا لا يقدرون على سماع شيء مما يجري فيها
الا ان يختطف واحد منهم بخطفة خطفة فيتبعه شهاب ثاقب قبل ان ينزل الارض فيلقيها
الى اخوانه فيحرقه فبطلت من ذلك الكهانة الى هنا كلامه في تفسير سورة الصافات وقال
صاحب التيسير في تفسير سورة الجن قال ابن عباس رض كانت الشياطين لا يحجبون عن السموات
وكانوا يدخلونها ويأتون باخبارها فيلقونها على الكهنة فلما ولد عيسى عم منعوا من
ثلاث سموات ولما ولد رسول الله عم منعوا عن السموات كلها فما منهم من احد يريد استراق
السمع الا رمي بشهاب فحين فان اصاب احرقه وان اخطأ خبله فصار غولا يضل الناس
في البوادي وقد ليلا قوله تعالى وانا لمسنا السماء طلبنا بلوغها واستماع كلام اهلها والمس

اللمس كلح للطلب باللمس وهو اتصال الشيء بحيث يتأثر الماسة به ولذلك يقال المس فلا
اجده فوجدناها ملئت حرسا شديدا جمعا اقوياء من الملائكة يحرسون جمع حارس وفي
نصب على التمييز وشهبا جمع شهاب وانا كنا نقعد منها اي من السماء قبل هذا مقاعد
للسمع لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خاليا عن الحرس والشهب قبل
المبعث فمن يستمع الان يريد الاستماع بعد المبعث يجد له شهابا رصدا صفة
لشهابا بمعنى الراصد والراصد للشيء الراقب له وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض
بسد باب استراق السمع ام اراد بهم ربهم رشدا اصلاحا وخيرا قال صاحب التيسير واختلفوا
في الرمي بالنجوم وانقضاء الكواكب متى ظهر قال ابن اسحق وقتادة ظهر حين قرب
نزول الوحي على نبينا محمد عم لئلا يشاكل الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس على اهل الارض
ما جاءهم من الله تعالى بخبر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين مما استرقوه
من قول اهل السماء وقال ابي ابن كعب والكلبي وغيرهما كان ذلك موجودا قبل عيسى عم
وبعده الى رفع فلم يرم بعده بالنجوم الى مبعث النبي عم وقالوا ان شعراء الجاهلية
يذكرون ذلك في اشعارهم وقال صاحب المدارك والجمهور على ان ذلك لم يكن قبل
مبعث محمد عم وقيل كان الرجم في الجاهلية ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الاوقات
فمنعوا من الاستراق اصلا بعد مبعث النبي عم **اقول** ويرده ما في صحيح البخاري
عن عائشة رض ان الملائكة تنزل في العنان فيذكر الامر الذي قضي في السماء فتسترق
الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم وما فيه
ايضا في سورة الجن عن ابي هريرة رض يبلغ به النبي عم اذا قضى الامر في السماء ضربت
الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم
قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترقوا السمع ومسترقوا
السمع هكذا واحد فوق واحد فربما ادرك الشهاب المستمع قبل ان يرمي بها الى صاحبه
فيحرقه وربما لم يدركه حتى يرمي بها الى الذي يليه ثم الى الذي هو اسفل حتى يلقوها
الى الارض فيلقى على الكاهن والساحر فيكذب معها مائة كذبة فيصدق فيقولون الم يخبرنا
يوم كذا وكذا يكون كذا وكذا فوجدناه حقا فانهما صريحان في ان الشياطين ما منعوا
بالكلية عن الاستراق بعد المبعث قوله فزع عن قلوبهم اي ازيل الفزع عنها يقال

اذا خاف وافزعه غيره اى اخافه وفزعه اى ازال خوفه كقولك قذيت عينه اى وقع
فيها القذى واقذاها غيره اى اوقع فيها القذى وقذاها اى ازال عنها القذى وقرب
منه مرض بنفسه وامرضه غيره جعله مريضا ومرضه اى قام عليه وداواه وعالجه وقال
الشيخ اكمل الدين في شرحه للمشارق قيل الكهانة كانت في العرب على ثلثة اضرب
احدها ان يكون للانسان ولى من الجن يخبره بما يسترقه من السمع من السماء وقد بطل
بهذا من حين بعث الله نبينا عم والثانى ان يخبره بما يطرء او يكون في اقطار الارض
وما خفى عنه مما قرب او بعد وهذا لا يبعد ونفته المعتزلة وبعض المتكلمين واحالوه
لا استحالة في ذلك لكنهم يصدقون ويكذبون والنهى عن تصديقهم والاستماع منهم ثابت
في الشريعة والضرب الثالث المنجمون وهذا الضرب مما لا يخلق الله تعالى لبعض الناس فيه قوة
ما لكن الكذب اغلب وهذا الضرب العواف ويسمى صاحبها عرافا كما مر تفسيره آنفا و
هو الذي يستدل على الامور باسباب ومقدمات وهذه الاضرب كلها كهانة وقد اكذبهم
الشرع الجميع ونهى عن اتباعهم وتصديقهم وقال لا تأتوا الكهان وقال ليسوا بشئ
وقال من اتى عرافا فسأله عن شئ لم يقبل له صلوة اربعين يوما وقالوا في معناه
ان الذي يحصل الى الانفس فيه الامور فيدرك شيئا من ذلك اما ان يكون صاحب نفس
زكية طاهرة خلصت عن دنس الكدر الذاتى والعرضى واما ان يكون صاحب نفس
خبيثة كدرة مظلمة فالاول يكون من باب الاخبار عن المغيبات معجزة لنبى او كرامة
لولى لا يزيدون على ما وصل اليهم من الغيب ولا يتفكرون الا بقدر الحاجة والثانى
هم الذين يخبر بالشياطين فتارة يختلط عليهم ما ادركوه فلا يؤدون الى قرنائهم وتارة
يبقى في تخيلهم شئ من ذلك فيضيفون اليه اكذبة من عند انفسهم كما اخبر عنهم في
الحديث الى هنا كلامه ومن مشاهير الكهنة سطيح باليمن قال صاحب الكشاف في الفائق
لما كان ليلة ولد فيها رسول الله عم ارتجس ايوان كسرى فسقطت منه اربع عشرة شرفة
وخمدت نار فارس ولم تخمد قبل ذلك الف عام وغاضت بحيرة ساوة ورأى الموبذان
ابلا صعابا تقود خيلا عرابا وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها فبعث كسرى عبد المسيح
ابن عمرو بن نفيلة الغسانى الى سطيح يخبره علم ذلك ويستعبره رؤيا الموبذان فقدم
عليه وقد اشفى على الموت فسلم عليه فلم يحر سطيح جوابا فانشأ عبد المسيح يقول

أصم ام يسمع غطريف اليمن • ام فاز فازلم به شأو العنن • يا فاصل الخطة اعيت من ومن • اتاك شيخ الحى من آل سنن
وامه من آل ذيب بن حجن • يا فاصل الخطة اعيت من ومن • ابيض فضفاض الرداء والبدن •
رسول قيل العجم يسرى للوسن • لا يرهب الرعد ولا ريب الزمن • فقال عبد المسيح على
جمل مشيح • جاء الى سطيح • وقد اوفى على الضريح • بعثك ملك بنى ساسان • لارتجاس
الايوان • وخمود النيران • ورؤيا الموبذان • رأى ابلا صعابا • تقود خيلا عرابا •
قد قطعت الدجلة • وانتشرت في بلادها • يا عبد المسيح اذا كثرت التلاوة • وظهر صاحب
الهراوة • وخمدت نار فارس وغاضت بحيرة ساوة • وفاض وادى سماوة • فليست الشام
لسطيح شاما يملك منهم ملوك وملكات على عدد الشرفات وكل ما هو آت آت • ثم قضى
سطيح مكانه • ونهض عبد المسيح الى راحلته وهو يقول شمر فانك ماضى العزم شمير لا يغير
عنك تفريق وتغيير ان يمس ملك بنى ساسان افرطهم فان الدهر اطوار دهاريره فربما
اضحوا بمنزلة يهاب صولهم الاسد المهاصير فلما قدم على كسرى اخبره بقول سطيح فقال كسرى
الى ان يملك منا اربعة عشر ملكا يكون امور فملك منهم عشرة في اربع سنين وملك الباقون
الى زمن عثمان رضه ارتجس واريخ ورجف اخوات ومنه رجست المال وارتجست اذا
ارتعدت الايوان كلمة فارسية يقال الآوان والجمع الاوانات يقال للبحر الصغير بحيرة
كبحيرة ساوة وبحيرة طبرية وكانها تصغيرة البحرة من البحر كالشجيرة والشهيدة والعسيلة
من الشجرة والشهد والعسل ومن الطائف والقطعة والعراب الخيل العربية كأنهم ذهبوا بمع
الاناسى والخيل فقالوا فهم عربية واعراب وفيها عراب كما قالوا فيهم عراة وفيها اعراء
وقولهم اشفى على الهلاك واشفى الغنى على الفقر من افعل الذى هو بمعنى صار ذا كذا الا من
كان على حال ثم اشرف على ما ينافيها فقد بلغ شفاه وتلك الحال اى طرفها ومنتهاها
فكانه صار ذا شفا البلوغ اياه بعد ان يكون ذا وسطه وتمكنه وبعده من انقضاء حالة
آحار منقول من حار اذا رجع كما يقال لم يرجع جوابا ولم يرد ومنه المحاورة وهى مراجعة
القول الغطريف فرخ البازى فاستعير للسيد ومنه تغطرف وتغترف اذا تكبر وتسود وقالوا
للذباب غطاريف كما قالوا اذى من ذباب • وفاز وفاظ وفاد اذا مات يقال ازلم
لا معوا اذا ولوا مسرعا • ومعنى ازلم به شأو العنن ذهب به شأو عرض الموت ذهابا
سريعا • والشأو السبقة الية • والعنن من عن كالعرض من عرض وهو ما ينوبك من عارض

ان ح

في اطلاع الجن والانس على الغيب

الحيث من ومن اراد ان تملك الخطة لصعوبتها اعجزت من الحكماء والبعراء لكل من جل قدره
في علمه وحكمته فحذفت الصلة كما حذفت في قولهم بعد اللتيا والتي ايذانا بان ذلك مما
يقصر عنه العبارة لعظمه. الفضفاض الواسع. والبدن من الجسد ما سوى الرأس والشوى
ومن الدروع ما روي البدن والمراد به رحابة الذراع وسعة الصدر لانه اذا وصف بها
ينعطف على ذراعيه وما يشتمل على صدره من بدنه او درعه بالسعة فقد رحب ذراعه وسع
صدره للوسع اي لاجل استعبار الرؤيا. الجح المجد افرطهم من افرط الرجل القوم
قال ابن دريد اي تركهم وراءه وتقدمهم. التربا ربقا رتقا ربيعا الزهر ودنوانه مشتق من
لفظ الدهر ليس له واحد من لفظه كعباديد. الصاصير جمع صيصار وللهيصر والهيصم الخوان
وما ان تشبك الشيء الى نفسك وتكسره وقيل للاسد الهيصر والهيصم. مسئلة زعم العلامة الزمخشري
المعتزلي ان في قوله تعالى. عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول. دلالة
على ابطال الكرامات حيث قال في تفسيره يعني انه لا يطلع على الغيب الا المرتضى الذي هو مصطفى
للنبوة خاصة لا كل مرتضى. وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا
اولياء مرتضين فليسوا برسل. وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على
الغيب وابطال الكهانة والتنجيم لان اصحابها ابعد شيء من الارتضاء وادخله في السخط. و
طعن فيه صاحب الانتصاف قائلا ادعى الزمخشري عاما واستدل بخاص ويجوز ان يعطي الله الاولياء
الكرامات كلها الا الاطلاع على الغيب ولعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله لا يتخذ منهم
وليا ابدا. وقال الامام البيضاوي وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار بما يكون
بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع على المغيبات انما يكون تلقيا عن الملائكة كاطلاعنا
على احوال الاخرة بتوسط الانبياء. وفيما قدمناه في تحقيق الكلام في هذا المقام
من المقال. ما يندفع به هذا القيل والقال. والله اعلم بحقيقة الحال. والعجب من الامام
البيضاوي بعد ما قال في تفسير قوله تعالى الا من ارتضى يعلم بعضه حتى يكون له معجزة كيف يقول
بتخصيص الرسول بالملك. والعجب منه انه بعد ما حمل الغيب في قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا.
على الغيب المخصوص به تعالى علمه كيف يقول يعلم بعضه حتى يكون له معجزة. بقي هنا دقيقة غفل
عنها الناظرون في هذا المقام. وهي ان موجب تفريع قوله تعالى فلا يظهر على غيبه احدا على ما
تقدم من قوله تعالى عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالى على ان يكون المراد

المراد منه الغيب المخصوص المعهود المعروف اختصاصه به تعالى في مواضع اخر. ويعضده اضافته
الى نفسه في قوله تعالى على غيبه. وموجب هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء في قوله تعالى
الا من ارتضى متصلا بل منقطعا وقد مر في اول الرسالة ما هو كالقاطع في هذا
واذا كان مساق الكلام في علم الغيب الخاص فلا مساغ للتمسك به لمنكري الكرامة
بالاطلاع على الغيب. وعلى تقدير التعميم وارادة الاستغراق يكون المعنى فلا
يطلع على جميعه احدا الا من ارتضى من رسول فلا يدل على انه لا يجوز اطلاع غير الرسول
على البعض. بقي هنا دقيقة اخرى لاحت لخاطري الفاتر وقلما يوجد مثلها في
الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تعالى فانه يسلك من بين يديه القوى
الظاهرة ومن خلفه القوى الباطنة ولذلك قال يسلك منهما رصدا اي يدخل
حفظة من الملائكة يحفظون قواه الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصمونه
من وساوسهم من تينك الجهتين ولو كان المراد حفظه من الجوانب كيلا يقربه
الشياطين عند انزال الوحي فيلقي في وحيه غير الوحي او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيخبرون
به قبل اخبار الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه
المذكور فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين انما يناسبان ما ذكرناه
لا ما ذكروه. مسئلة رجل قال انا اعلم المسروقات. قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن
الفضل هذا القائل ومن صدقه يكون كافرا قيل له فان قال هذا القائل اخبرتني
الجن اتاني بذلك آب قال ومن صدقه يكون كافرا القوله ومن اتى كاهنا فصدقه
فيما قال فقد كفر بما انزل على محمد لا يعلم الغيب الا الله لا الجن ولا الانس بقوله تعالى
في الاخبار عن الجن فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب
المهين الى هنا كلام قاضيخان في فتاواه. وفيه بحث لان اخبار الجن عن المسروق
لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا لا يستلزم غيبته عنهم وقد مر فيما سبق نقلا
عن شرح المشارق ان ثاني ضروب الكهانة لا بعد في وقوعه. ثم ان المفهوم من
الاية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون لو يعلمون ان لا يكون
علمهم الغيب مطردا مستمرا فلا ينافي علمهم اياه نادرا. وانما زيدت كلمة الاستمرار صونا
للكلام عن تطرق المناقشة بان علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم الغيب المخصوص

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt: 1498/43
Tasnif No: 297.3

الغيب المخصوص المذكور • والله اعلم بالمزبور •

شربنا على ذكر الحبيب مدامة • سكرنا بها من قبل ان يخلق الكرم • الشرب بالحركات الثلث قال الجوهري شرب الماء وغيره شربا وشربا وشربا وقرئ فشاربون شرب الهيم بالوجوه الثلثة وقال ابو عبيدة الشرب بالفتح مصدر وبالخفض والضم اسمان من شرب الشرب وقال ابو على الشرب بالفتح جمع شارب كصحب في صاحب وبالكسر المشروب كالطحن بمعنى المطحون وبالضم المصدر اثر صيغة نفس المتكلم مع الغير لما في الشرب مع الاصحاب من اللذة ما ليس في الشرب وحده ولان في صيغة التوحيد رائحة الترفع والتعزز وخاصية السكر التنزل والتذلل وعلى للمصاحبة كمع كما في قوله تعالى وآتى المال على حبه وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم • وكلمة على مع كانها معنى التمكن دون مع والذكر والذكرى ضد النسيان يقال ذكرته بلساني وبقلبي وقولهم اجعله منك على ذكر وذكر بمعنى ذكره الجوهري والمدام والمدامة الخمر وقيل سميت مدامة لمداومتها في الدن وقيل لانهم يديمون شربها وقيل لانه يغلي عليها حتى تسكن لانه يقال دام اذا سكن وفيه من شرح المعلقات والتانيث اللفظ وان لم يكن تحتها حقيقة تانيث كما في عرفة وقرية وهذا رابع المعاني السبعة للهاء الزائدة في كلام العرب على ما فصل في الصحاح ومن وهم ان استعارة المدامة للمحبة الذاتية باعتبار ما في لفظ المدامة والذات من التانيث فقد وهم لان تاء الذات قد انسلخ عنها الدلالة على التانيث واجرى هو مجرى الاصلية ثم اطلق على معنى النفس والحقيقة ولذلك قالوا في النسبة ذاتي بابقائها وجوزوا اطلاق الذات على الله تعالى مع امتناع اطلاق علامة بوجود التاء وتنوين المدامة للتنويع اي شربنا نوعا من الخمر غير ما يتعارف الناس سكرنا بكسر الكاف يقال سكر يسكر سكرا بالتحريك مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم والجملة استينافية كان الظاهر ان يقال وسكرنا بها الا انه عدل الى الوصل الخفي لانه اقوى وافصح قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين وابلغهما الاستيناف وهو باب من ابواب علم البيان تتكاثر محاسنه والجار والمجرور في من قبل متعلق بشربنا وتعلقه بسكرنا اولى لانه اقرب لفظا وارجح

معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تقدم السكر بها على خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها عليه بدون العكس قال صدر الافاضل يسمى الكرم كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم ذكره ابن الانباري • بيت

لها البدر كاس وهي شمس يديرها • هلال وكم يبدو اذا مزجت نجم • البدر معروف وسمي بدرا لمبادرته الشمس بالطلوع كانه يعجلها المغيب ويقال سمي بدرا لتمامه والكاس الزجاجة اذا كانت فيها خمر ويسمى الخمر نفسها كاسا ذكره صاحب الكشاف في سورة الانسان فمن بدل الخمر بالشراب والزجاجة بالاناء وقال الكاس اناء الشراب اذا كان فيه شراب ولا يسمى كاسا اذا لم يكن فيه شراب فقد اتى بلفظ عام في كل من مقامي الخاص ووجه الشبه في تشبيه الكاس بالبدر مركبا من الاستدارة والاستنارة والاشتمال للامر الصافي غير معتبر فيه لان اشتهار البدر بالاشتمال على الكدر والمراد من الشمس الجرم وجملة يديرها حال مستقلها والواو عاطفة وحملها على الحالية يفضي الى تقييد تشبيه كاسها بالبدر بحال ادارة الساقي اياها ولا وجه اذ لا اختصاص للتشبيه المذكور بتلك الحال وكم خبرية مميزها محذوف اي كم من نجم يبدو وفيه نجم والقول بان مميزها مرة من قبل التمييز لان المراد الاخبار عن تعدد ما يبدو ولا عن تعدد اوقات بدوه فان ذلك لا يستلزم الاول ويبدو بلا همزة قال اهل اللغة بدا الشيء بدوا بتشديد الواو كقعد قعودا اي ظهر والمراد من مزجها خلطها بالماء وخلط الجمع بين اجزاء شيئين سواء كانا مايعين او غير مايعين فهو اعم من المزج ذكره الراغب فمن فسر المزج بالخلط بغيره مطلقا لم يصب والنجم الكوكب فيه وفي الهلال وهو موصوف استعارة تحقيقية شبه اصابع الساقي في الورود والاستنارة بالهلال ونفاخات الخمر الممزوجة في صغر الجرم والاستنارة والشكل بالنجوم ومن لم يذكر الاستنارة في وجه الشبه الاول فقد قصر • بيت

ولولا شذاها ما اهتديت لحانها • ولولا سناها ما تصورها الوهم • الشذا حدة ذكاء الرائحة ذكره الجوهري ومن فسرها بالرائحة الطيبة لم يصب في الموضعين في تجريدها عن قيد الحدة وفي تقييدها بالطيب والضمير الغائب في المواضع الاربعة عائد الى المدامة والاهتداء مطاوع هدى ويقال هداه السبيل والى السبيل وللسبيل هداية وهدى

ذكره العلامة الزمخشري في اساس البلاغة وظاهره عدم الفرق بين المتعدي
بنفسه والمتعدي بحرف ومنهم من فرق بينهما بان هداه لكذا والى كذا انما يقال اذا
لم يكن في ذلك فيصل بالهداية اليه وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت ولمن لا
يكون فيصل واما ما قيل ان ما تعدى بنفسه معناه الايصال الى المطلوب ولا يكون
الا فعل الله تع فلا يسند الا اليه كقوله تع ولنهدينهم سبلنا وما تعدى بالحرف معناه
الدلالة على ما يوصل اليه فيسند تارة الى القران كقوله تع يهدي للتي هي احسن وتارة
الى النبي م كقوله تع وانك لتهدي الى صراط مستقيم فليس بتام لان المتعدي بنفسه جاء
في القران كثيرا مسندا الى غيره تع كقوله تع يا قوم اتبعوني اهدكم سبيل الرشاد
وقوله تع وما اهديكم الا سبيل الرشاد والحان بالحاء المهملة وهو الموضع الذي
يباع فيه الخمر حانوتا كان او غيره قال الجوهري الحانات المواضع التي تباع فيها الخمر
والحانية الخمر المنسوبة الى الحانة وهو حانوت الخمار فمن قال ان الحان جمع الحانة
وان الحانة بيت الخمار فقد اخطا مرتين مرة في زعمه ان الحان جمع الحانة لما عرفت
ان حانة اسم حانوت الخمار والحان عام له ولغيره ومرة في تفسيره الحانة ببيت الخمار
وقد عرفت انه حانوته والسنا بالقصر ضوء البرق وبالمد من الرفعة والمراد ههنا
هو الاول لا يقال لا حاجة الى التعيين لان المذكور مقصور ولا اشتباه لانا نقول
من خواص الشعر قصر الممدود ومد المقصور فيحتمل ان يكون المذكور مقصورا لضرورة
الشعر ولا فساد من جهة المعنى الا ان المناسب هو الاول فتامل واراد بالتصور
الادراك وانما اسنده الى الوهم وهو قوة تدرك بها المعاني الجزئية تنبيها على انها
معنى متصور لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها وصرح الشيخ بذلك في قوله صفا ولا ماء
ولطف ولا هواء * ولم يبق منها الدهر غير حشاشة * كان خفاها في صدور النهى كتم
من للبيان والضمير للمدامة والدهر الزمان اي لم يبق الزمان شيئا منها والاستاد
الافناء والابقاء الى الدهر على التجوز الشايع وقد حكي عن ابي زيد وابي عبيدة و
يونس ان الدهر والزمان والحين يقع على محدود وغير محدود وعلى عمر الدنيا من
اوله الى اخره وقال الخليل الدهر الابد المحدود وكذا في شرح الحماسة للمرزوقي
وغير بمعنى سوى والجمع اغيار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى فان وصفت بها اتبعتها

اتبعتها اعراب ما قبلها وان استثنيت اعربتها الاعراب الذي يجب للاسم الواقع
بعد الا وذلك ان اصل غير صفة والاستثناء عارض والحشاشة بقية الروح في المريض
وكان هو في الجنيه والخفاء من خفي البرق يخفو خفوا ويخفي خفيا اذا لمع لمعا ضعيفا
معترضا في نواحي الغيم فان لمع قليلا ثم سكن وليس له اعتراض فهو الوميض وان شق
الغيم واستطال في الجو الى وسط السماء من غير ان ياخذ يمينا وشمالا فهو العقيقة
ذكره الجوهري والضمير راجع الى المدامة على ان الجملة موكدة لمضمون الاولى ولا وجه
لرجوعها الى الحشاشة على انها صفة لها افح ليضيع اعتبار اضافة الصدور الى النهى
كما لا يخفى على اولي النهى * والنهى جمع نهية وهي العقل سميت بها لانها تنهى عن القبائح
والمراد صدور اولي النهى على حذف المضاف والكتم مصدر بمعنى المفعول يقال كان ظهوره
لغاية ضعفه خارج عن حده داخل في حد مقابله وكاشفي ما في التعبير بالخفاء من الحسن من
جهة اللفظ واللطف من جهة المعنى وانما كان الوصف بضعف الظهور جهة مدح لها لان
سبب الظهور ليس الا حظ من الكثافة فكلما قوي جهة اللطافة ضعف جهة الظهور فكان ضعفه
دليلا على قوة لطافتها * فان ذكرت في الحي اصبح اهله * نشاوى ولا عار عليهم ولا اثم * الحي
واحد احياء العرب ولا يلزم ان يكون ما فيه بنو اب واحد بخلاف القبيلة فمن وهم انهما
مترادفان فقد وهم واصبح بمعنى صار والاهل خاصة الشيء الذي ينسب اليه ومنه قوله
ان ابني من اهلي ويكنى به عن زوجة الرجل اهله وكذلك اهل البلد واهل الدار واهل الحي هم
الخاصة الذين ينسبون اليه ذكره القاشاني في تفسيره والنشاوى من النشوة وهي السكر يقال
نشي ينشو ونشي ينشى وهو نشوان ونشوى وهم وهن نشاوى والواو في قوله
ولا عار عليهم حالية وفي قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان ولا الثانية
حرف زيدت لتوكيد النفي والتوكيد لا ينافي الزيادة ولك ان تقول انها تفيد التصريح بعموم
النفي اذ بدونها يحتمل اللفظ على نفي الاجتماع ولهذا لا تسمى لا المذكورة للنفي وعلى
هذا يشكل القول بانها زايدة اللهم الا ان يقال انها مجرد اصطلاح * * * بيت
ومن بين احشاء الدنان تصاعدت * ولم يبق منها في الحقيقة الا الاسم * الواو
ابتدائية اعلم ان الواو لا تقع في اول الكلام وما ذكره اهل اللغة ان الواو قد تكون للابتداء
والاستيناف فمرادهم ان يبتدا كلام بعد تقدم جملة مفيدة من غير ان تكون الجملة الثانية

تشارك الاولى فاما ابتداء الكلام من غير ان يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا
جائز ذكره صاحب البدايع في كتاب الايمان ومن ثم لا ابتداء وبين بمعنى وسط تقول
جلست بين القوم كما تقول وسط القوم بالتخفيف وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته
تقول لقد تقطع بينكم برفع النون والاحشاء جمع حشى وهو ما انضمت عليه الضلوع
والدنان جمع الدن وهو الحب ولا اختصاص له بالخمر كما توهم والصعود خلاف
الهبوط ومنه تصاعد وصيغه تفاعل للمبالغة اي ارتفعت من جوف الدن الى
جو السماء بالكلية لغاية لطافتها ولم يبق شيء منها في الحقيقة اي في نفس الامر لا في الحكم
والادعاء غير اسمها واسمها ليس منها فالاستثناء المذكور من قبيل ولا عيب فيهم
غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب والحق ما فيه من كمال المبالغة في التوصيف بالانعدام

وان خطرت يوما على خاطر امرئ * اقامت به الافراح وارتحل الهم * خطور الشيء بالبال
اختلاجه وتحركه فيه يقال خطر الشيء بباله يخطر خطورا وتعديته بعلى بارادة معنى
المرور من الخطور قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب السانح
ثم الخاطر ثم الفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر
وازماع عليه والعزم هو العقد على امضائه واريد بالخاطر ههنا محله والمرء
والامرء الرجل والمراد من اليوم مطلق الوقت على التجوز الشايع واقامت به
من اقام بالمكان اقامة اذا استقر فيه فالباء للتعدية ولا بد منها في استعمال
اقام ومن وهم انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير للخطور فقد وهم والافراح
جمع فرح وهو السرور والارتحال الانتقال للسفر والهم الحزن على ما مر ذكره الجوهري
ولكن بينهما فرق دقيق سيأتي تفصيله والتعريف للجنس وجمع الافراح للاستغراق وكل
منها اصالحه

ولو نظر الندمان ختم انائها * لاسكرهم من دونها ذلك الختم * النظر
تأمل الشيء بالعين وتعديته بالى وجاء ههنا على الحذف والايصال قال صاحب المواقف ان
النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم
وبمعنى التفكر ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام
يقال نظر الامير الى الفلان وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر * نظرت الى من حسن الله
وجهه * فيا نظرة كادت على وامق تقضي * ثم قال ولا يمتنع حمل النظر المطلوب يعني

يعني عن الصلة على الرؤية يعني بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول
بالى على غيرها * وبهذا تبين ان من وهم ان النظر مطلقا وموصولا بمعنى الرؤية
فقد وهم قال الجوهري ونادمني فلان على الشراب فهو نديمي وندماني وجمع النديم
ندام وجمع الندمان ندامى فالندمان بفتح النون مفرد وضمير الجمع في اسكرهم باعتبار
انه اسم جنس يتناول الكثير كما في قوله تعالى وهو الذي ارسل الرياح بشرا ومن وهم
انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم قياسا على رغفان جمع رغيف فقد وهم لان
القياس لا يجري في اللغة قال الجوهري ويقال المنادمة مقلوبة من المدامنة لانه يدمن
شرب الشراب مع نديم لان القلب في كلامهم كثير ويرد عليه ان القلب سائغ شايع في
كلام العرب الا ان ههنا مانعا عن الحمل عليه وهو استواء البنائين في التصرف قال
صاحب الكشاف في تفسير سورة البقرة قوله تعالى من الصواعق وقرأ الحسن من الصواقع
وليس بقلب للصواعق لان كلا البنائين سواء في التصرف واذا استويا كان كل
واحد بناء على حاله الختم والطبع الاثر الحاصل عن نقش ويتجوز به في امور يقال ختمت
كراع الاستيثاق من الشيء والمنع منه نظرا الى ما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب
ويقال ذلك ويعني به تحصيل اثر نظرا الى النقش الحاصل عن الطابع اذا طبع به ويقال ذلك
ويعني به بلوغ اخر الشيء نظرا الى انه اخر فعل يفعل في احراز الشيء ومنه قيل ختمت القران وقد
يقال ذلك لما يستدل به على الشيء نظرا الى ختمه المناسب المستدل به على منشئها كذا قال الراغب
في تفسيره والمراد ههنا من الختم المعنى الاول ويجوز ان يراد المعنى الاخير والاناء معروف
وجمعه انية وجمع الانية الاواني ومن دونها متعلق باسكرهم اي تجاوزا عنها فان
دون مما اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد الى حد وتخطي حكم الى حكم قال الله تعالى لا يتخذ
المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين
الى ولاية الكافرين وذلك اسم الاشارة الى البعيد ويقصد به اذا استعمل في الاشارة
الى القريب التعظيم

ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت * لعادت اليه الروح وانتعش الجسم * النضح
الرش وضمير الجمع للندمان على التأويل المذكور فيما سبق ومن في منها للتبعيض قال صاحب
الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن
التراب الا معنى التبعيض والثرى في اللغة التراب الندي والمراد ههنا مطلق التراب فاطلاق

الثرى عليه باعتبار ما يؤول اليه والقرم فمن الانسان والميت من فارق الروح و
الجسم والروح معروفان والتعريف فيهما للعهد والمعهود ان روح الميت المذكور
وجسمه فلا حاجة الى جعله بدلا عن المضاف اليه كما سبق الى بعض الاوهام والاعادة الارجاع
والانتعاش الارتفاع ويقال انتعش العاثر اذا انهض من عثرته ٭ بيت

ولو طرحوا في فيء حائط كرمها ٭ عليلا وقد اشفى لفارقه السقم ٭ الطرح الرمي والفيء
ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر ٭ فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ٭ ولا الفيء من برد
العشي تذوق ٭ وانما سمي الظل فيئا لرجوعه من جانب الى جانب وقال ابن السكيت
الظل ما نسخته الشمس والفيء ما نسخ الشمس وحكى ابو عبيدة عن رؤبة قال كل ما كان عليه
الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم يكن عليه الشمس فظل والحائط ما احاط بالبستان
ذكره صاحب المغرب والضمير في كرمها للمدامة والعليل فعيل بمعنى مفعول والعلة المرض
والواو في وقد اشفى حالية وقد للتحقيق حرف لا يدخل الا على الافعال وله اربعة
معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع فالتي للتحقيق تدخل على المضارع نحو قد يعلم
ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقا وعلى الماضي نحو لقد خلقنا الانسان وكذا حيث
جاء بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب تختص بالماضي نحو قول المؤذن قد قامت
الصلوة اي قد حان وقتها ولذلك يحسن وقوع الماضي موقع الحال اذا كان معه قد
كقولك رايت زيدا قد عزم على الخروج اي عازما عليه والتي للتقليل تختص بالمضارع
كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر الجواد اي ربما صدق الكذوب وربما عثر الجواد
والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما قد فجواب هل فعل لان السائل ينتظر الجواب
كذا في شذور الذهب لابن هشام والمناسب ههنا معنى التحقيق واشفى من الشيخ
المريض على الموت اي اشرف عليه والضمير في فارقه للعليل وزيادة اللام في اوله للتوكيد
والسقم والسقم لغتان كالحزن والحزن ومعناهما المرض ٭ بيت

ولو قربوا من حانها مقعدا مشى ٭ وينطق من ذكرى مذاقتها البكم ٭ التقريب جعل
الشيء قريبا وتعديته بمن وقد مر معنى الحان والضمير فيها وفي مذاقتها للمدامة والمقعد من
لا يقدر على النهوض من الاقعاد في رجل النوش وهي ان تعرض جدا فلا ينتصب واما
الاقعاد بمعنى برجالي فلم اجده والمشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهي

سعي فاذا ازداد فهو عدو وكذا قال صاحب الكشاف في سورة البقرة والنطق
الكلم ومن للتعليل كما في قول امرئ القيس ٭ وذلك من نبأ جاءني فذكرى قد مر تفسيره
والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق يقال ذقت الشيء اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا
ومذاقة والبكم جمع الابكم والبكم اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكره الراغب

ولو عبقت في الشرق انفاس طيبها ٭ وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم ٭ عبق به الطيب
بالكسر اي لزق به عبقا بالتحريك وعباقية مثل ثمانية والشرق المشرق وهما اسمان
لمطلع الشمس كالغرب والمغرب اسمان لمغربها والمشرقان والمغربان مشرقا الشتاء
والصيف ومغرباهما والمشارق مطالع الشمس كل يوم حتى يعود الى المشرق الاول
في الحول وشرقت الشمس اذا طلعت واشرقت اذا اضاءت والشارق قرن
الشمس والانفاس جمع نفس والطيب ما تطيب به والضمير للمدامة والمزكوم من له زكام
وهو داء معروف وقد مر تفسيره عاد فعل ماض وفاعله الشم وهو ادراك الروائح

والضمير في له للمزكوم ٭ ولو خضبت من كاسها كف لامس ٭ لما ضل في ليل وفي يده النجم ٭
خضبت على صيغة المجهول والخضاب ما يختضب به من الحناء وغيره والمراد ههنا ما يقع
على الكف من اشعة الكاس على التشبيه وكلمة من لابتداء الغاية وقد مر تفسير الكاس
والضمير للمدامة والكف معروف قال الواحدي سمي طرف اليد كفا لانه يكف بها عن
سائر البدن واللمس لصوق باحساس والمس لصوق فقط ذكره القاشاني في تفسير
سورة آل عمران فلا اختصاص للمس باليد كما يفهم مما وقع في الصحاح من تفسيره بالمس
باليد وما في لما ضل نافية واللام مزيدة للتوكيد والضلال خلاف الهدى وضل عن
الطريق ذهب الى غيره والليل معروف وتنكيره في سياق افادة العموم والواو
في وفي يده حالية واليد اسم لعضو مخارجه المخصوصة من المنكب الى رؤوس الاصابع
والضمير لفاعل ضل وهو اللامس وتعريف النجم للعهد والمعهود البدر اراد به ههنا معنى الكاس

على طريقة الاستعارة ٭ ولو جليت سرا على اكمه غدا ٭ بصيرا ومن راووقها تسمع الصم ٭
جليت على البناء للمفعول اي اظهرت وكشفت ونصب سرا على الحالية والسر نقيض الجهر
والاكمه الذي يولد اعمى وغدا من الغدو وهو الذهاب غدوة ثم عم ذكره صاحب المغرب
فنصب بصيرا على الحالية لا على المفعولية اذ لم يعرف مجيء غدا بمعنى صار كاصبح و

الراووق المصفاة يقال راق الشراب يروق روقا اى صفا وروقته انا ترويقا
ومن تعليلية ومعنى علية راووق المدامة لما ذكر انه يؤثر ذلك الصوت الحادث عند
تصفيتها فى حاسة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع الاصم وهو بنية الصمم والصمم
اصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم ثم سمى فقدان حاسة السمع لان
سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه بيت
ولو ان ركبا يمموا ترب ارضها * وفى الركب ملسوع لما فارقه السم * الركب اصحاب
الابل فى السفر دون الدواب وهم العشرة فما فوقها ومعنى يمموا قصدوا والتيمم
والترب الارض موقوفة وهى اسم جنس جمعى الواحدة بهمزة ان يقال ارضة ولكن
لم يقولوا والضمير للمدامة والواو فى وفى الركب ملسوع حالية والملسوع من لسعته
الحية او العقرب فى تلسع لسعة والغرض ضد النفع والضر للملسوع والسم بالفتح والضم واحد السموم
القاتلة * ولو رسم الراقى حروف اسمها على * جبين مصاب جن ابراه الاسم *
الرسم الاثر ورسم الدار ماكان من اثارها لاصقا بالارض ثم نقل ولو رقم
مع المناسبة بينه وبين لفظ الراقى وهو من يفعل الرقية لان الرقم اقوى من الرسم
فاسناد التاثير اليه مع ضعفه اسناد الى الرقم بالطريق الاولى بدون العكس وفى قوله
حروف اسمها دون رسمها ايضا رعاية لتلك النكتة فافهم والجبين فوق الصدغ وهما
جبينان يمين الجبهة وشمالها ومن وهم انه الجبهة فقد وهم والمصاب ما اصابه جنون
جن بضم الجيم والتشديد صفة مخصوصة له يقال جن الرجل جنونا فهو مجنون ابراه
اى جعل ذلك المصاب بريئا من الجنون وذلك الاسم المذكور فالتعريف فى والاسم للعهد
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها * لاسكر من تحت اللواء ذلك الرقم * الفوق ضد
التحت واللواء بالمد واحد الالوية قال فى المغرب اللواء علم الجيش وهو دون الراية
لانها شقة ثوب تلوى وتشد على عود رمح وهذا على خلاف ما ذكره الامام السرخسى
فى باب مبعث السرايا من السير الكبير فانه قال ثم اللواء اسم لما لم يكن للسلطان فيكون
فى كل جيش واحد وقال فى باب الرايات منه الراية اسم لما يكون لكل قائد يجتمع
تحتها على كلا التقديرين ومن وهم انه الراية فقد وهم والجيش الجند يسيرون لحرب
جاشت القدر اذا غلت قال شمس الائمة السرخسى فى السير الكبير سمى الجيش جيشا لانه يجيش

يجيش بعضهم فى بعض لكثرة عددهم والرقم والترقيم تعجيم الكتاب ونقطه وتبيين
حروفه وكتاب رقيم اى مرقوم فعيل بمعنى مفعول * قال الشاعر سار رقمكم فى الماء
القراح اليكم * على بعدكم ان كان للماء راقم * كذا قال ياقوت الحموى فى معجم البلدان فوق
من تحت اللواء الذين يتبعون ذلك اللواء فانه كنى بالكون تحت شئ عن التبعية له ولا
تخفى ما فيه من التعميم وما فى المعنى الحقيقى الذى ذهب اليه بعض الافهام من التخصيص والكن للمقام
هو الاول فتامل * تهذب اخلاق الندامى فيهتدى * بها طريق العزم من لا له العزم *
التهذيب كالتنقيح وتهذيب الاخلاق تطهيرها بتبديل القبيحة منها بالحسنة والاخلاق جمع
خلق والخلق السجية وهى هيئة راسخة فى النفس تكون مبدا لصدور افعال منها بسهولة حسنة
كانت تلك الافعال او قبيحة والندامى جمع ندمان وهو قرانه والنديم بمعنى والفاء فى فيهتدى
تفريعية وهو من معنى الاهتداء وتعديتها باللام والباء فى بها سببية والضمير
لفاعل تهذب وهو المدامة والطريق كالسبيل والصراط فى التذكير والتانيث و
اما فى المعنى ففيهما فرق لطيف وان الطريق كل ما يطرقه طارق معتادا كان او غير
معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك والصراط من السبيل ما لا التواء فيه
بل يكون على سبيل القصد فهو اخص الثلثة ولا المشابهة بلبس والعزم على امر هو العقد
على امضائه ما اجمع عليه النفس * ويكرم من لا يعرف الجود كفه * ويحلم عند الغيظ من لا له الحلم *
الكرم نقيض اللوم قال الامام المرزوقى فى شرح الحماسة والخصال المنكرة اذا
اجتمعت سميت لوما والجود على ما ذكره الامام الراغب فى الذريعة بذل المقتنى و
يقابله البخل والسخاء هيئة داعية للانسان الى بذل المقتنيات حصل معه البذل او لم يحصل
ويقابله الشح هذا هو الاصل وان كان كل واحد منهما يستعمل فى موضع الاخر وعدم
عرفان الجود كناية عن البخل البالغ نهايته واسناده الى الكف باعتبار انه مظهر
البذل والحلم الاناءة والغيظ الغضب الكامن وما فى الصحاح من التقييد بان يكون
للعاجز يرده قوله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فى مقام الترغيب والحث
عليه فان العاجز عن اظهاره لانه مضطر فى كظمه بمعزل عن مقام الحث والترغيب
قيل الغيظ لجماح الطبع بكره مما يكون على خلاف رضاه ولذلك لا يطلق على الله تعالى
ولو نال فدم القوم لثم فدامها * لاكسبه معنى شمائلها اللثم * اللثم التقبيل الاصابة يقال لثم

الاصابة يقال نال خيرا ينال اى اصاب واصله نيل ينيل مثل تعب يتعب وقيل النيل هو
وصول النفع اذا اطلق وان قيد يقع على الضرر لان اصله الوصول الى الشيء والقدام
بالكسر ما يوضع في فم الابريق ليصفي ما فيه والقدام بالفتح والتشديد مثله يقال قدمت على
ما فيه بالقدام قدما اذا غطيت ومنه رجل قدم اى عي ثقيل والقوم اسم لجماعة الرجال
خاصة لانهم القوام بامور النساء وفي اللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد
اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وقال صاحب المجمل القوم جماعة الرجال دون النساء
وواحد القوم امرء يقال قوم واقوام واقاوم جمع الجمع وقال الجوهري والمرء
الرجل ولا يجمع على لفظه وقال صاحب الكشاف في سورة الحجرات وهو في الاصل جمع قائم
كصوم وزور في جمع صائم وزائر وتسميته بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاما
احببت نوما وابغضت قوما اى قياما واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تعالى
لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن
وفي قول زهير اقوم آل حصن ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم
الذكور والاناث فليس لفظ القوم بمتعاط للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور وترك
ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن فكانه قصد بقوله فليس لفظ القوم الى الرد على
الجوهري في قوله وربما دخل النساء فيه على طريق التبعية لان قوم كل نبي رجال ونساء
ثم انه جوز ههنا ان يكون القوم في الاصل جمع قائم ورجح على احتمال اخر ذكره بقوله
او تسمية بالمصدر وقال في الفائق والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف
به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء وما قال الفاضل التفتازاني في
فصل الفاظ العام من التلويح بعد نقل ما ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل
ما قال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع انكار لما شاع
وذاع في كتب اللغة قال الجوهري وجمع الصاحب صحب مثل راكب وركب وقال صاحب
القاموس جمع الصاحب اصحاب واصاحيب وصحبان وصحاب وصحابة وصحب وقال النووي
في تهذيب الاسماء وجمع صاحب على صحب وراكب على ركب واصحاب جمع صحب كفرخ
وافراخ ثم انه في القوم ثلاثة احوال الاول انه اسم جمع وهو الذي قدمناه والثاني
انه جمع لواحد من لفظه وهو الذي ذكرناه ثانيا نقلا عن صاحب المجمل والثالث انه جمع لا

لا واحد له من لفظه وهو الذي ذكرناه ثالثا نقلا عن صاحب الكشاف والكسب الفعل
نفعول نفعت فاما الثاني بالكسر اذا قبلتها وربما جاء بالفتح والقدم فاعل نال والكسب مفعوله و
يجوز العكس ايضا والضمير في قداميها وشمائلها للمدامة والضمير البارز في اكسبه للقدم و
المستتر للكسب والكسب الجمع والتحصيل يتعدى الى مفعولين اولهما ضمير القدم وثانيهما
معنى شمائلها وقال الجوهري كسبت اهلي خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء على
فعلته ففعل وذكر الهروي عن ابن الاعرابي يكسب بالضم اليا وانشد فاكسبني مالا وكسبته
حمدا وفي التيسير الكسب اجتلاب الخطاء ومباهي لاهل الاكساب وقال الكواشي
اصل الكسب الفعل يجر نفعا او دفع ضر ولهذا لا يوصف به الله والشمائل جمع شمال والشمال الخلق

يقولون لي صفها وانت بوصفها • خبير اجل عندي باوصافها علم • اي يقولون مني
وصفها والمراد من الوصف يقوم بمحاسن المحاسن وما ذكر قبل هذا كان انه ربما دخلوا
ومن لم يفرق بينهما قال شرحتها ووصفتها في الابيات السابقة فليقل ايضا بعض وصافها
المخصوصة ولا يخفى ما في قوله وانت بوصفها خبير جملة حالية في مقام التعليل والخبير العالم
والخبار الارض السهلة فيها حجرة وخبار واخبرته بالشيء اخبارا لانه تسهيل لطريق العلم و
المخابرة ان يزرع على النصف والثلث ونحوه والاكار الخبير والمخابرة المواكرة و
ذلك تسهيل الزراعة واصل الخبر السهولة واجل بسكون اللام حرف جواب مثل نعم
فيكون تصديقا للمخبر واعلاما للمستخبر ووعدا للطالب فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام
زيد ونحو اضرب زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه
في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم و
اذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وههنا تصديق لقولهم انت
بوصفها خبير ووعدلهم ولا بعد في الجمع بين المعنيين المتناسبين خصوصا في
الاشعار فانه يزيد لطفا على ما اوضحناه في الرسالة المعمولة في صحة الجمع بين معنيي
المشترك في استعمال واحد ثم انه قال في جواب قولهم بوصفها بقوله باوصافها
وقولهم خبير بقوله علم وزاد عليه قوله عندي الدال على الثبوت وقدمه للدلالة على
الاختصاص ولا يخفى ما في هذا الكلام من اللطف البالغ المناسبة للمقام

صفاء ولا ماء ولطف ولا هواء • ونور ولا نار وروح ولا جسم • لا في الموا

كلها المشابهة بليس مع خبرها محذوف يقول انها صفاء وماء ولا ماء معها ولطف هواء
ولا هواء معها ونور نار ولا نار معها وروح جسم ولا جسم معها يعني انها صفاء
مشكل ولطف مجسد ونور مصور وروح مجرد والمراد بيان انها لا حظ لها من
الكثافة اصلا ومن قال ان المراد انها صفاء وليس هناك ماء فلا يكون ذلك
الصفاء صفاء الماء وهي لطف وليس هناك هواء فلا يكون ذلك اللطف لطف
الهواء وكذلك هي نور وليس هناك نار فلا يكون ذلك النور نور النار وهي
روح وليس هناك جسم فلا يكون روحا متعلقا بالجسم فقد اخل بحق الكلام فان
كونه صفاء وغير صفاء الماء من حيث انه لا يدل على تجرد ذلك الصفاء عن المحل
الموصوف به لا يفيد ما افاد كونه صفاء ما مجردا عن الماء من المبالغة في
الخلو عن شائبة الكثافة وكذا الحال في نظائره • بيت

محاسن تهدي الواصفين لوصفها • فيحسن فيها منهم النثر والنظم • محاسن خبر
مبتدا محذوف اي هي محاسن وهذا اولى من تقديرها محاسن والمحاسن جمع
حسن على غير القياس والحسن ضد القبيح والهداية الدلالة بلطف وقد مر بيان وجوه
تعديتها قال الراغب الهداية الدلالة بلطف ومنه الهدية وخص ما كان دلالة بفعلت
نحو هديته الطريق وكان من الاعطاء بافعلت نحو اهديت الهدية واما قوله تعالى فاهدوهم
الى صراط الجحيم فعلى التهكم والفاء في قوله فيحسن تفريعية وضمير التانيث في الموضعين
للمدامة وضمير الجمع للواصفين وقيل ضمير التانيث للمحاسن ولا حسن فيه كما لا يخفى على من
يحسن التامل والنثر والنظم صنفان معروفان من الكلام قال الراغب تاليف
الكلام خمس مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى البعض حتى يتركب منها الكلمات
والثانية ضم كلمة الى اخرى حتى يتركب منها الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس
جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور في كلامهم والثالث ان يضم
ذلك الى البعض ضما له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم والرابع
ان يجعل في اواخر الكلام تسجيع مع ذلك ويقال له المسجع والخامس ان يجعل له مع ذلك
وزن مخصوص ويقال له الشعر • ويطرب من لم يدرها عند ذكرها • كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم •
قوله ويطرب عطف على ما عطف عليه قوله ويكرم ونظائره وقوله يقولون وما تعلق به

جملة معترضة بين المعطوفين والاعتراض على ما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح
الكشاف هو ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا
محل لها من الاعراب لنكتة سوى رفع الابهام • هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام
ولا يلتفت الى ما سبق الى بعض الافهام من خرافات الاوهام • والطرب خفة
تصيب الانسان من شدة حزن او سرور وغلب استعماله في الثاني وهو
المراد هنا والدراية العلم والضميران للمدامة والشوق والاشتياق نزاع النفس
الى الشيء ونعم بالضم اسم امراة كذا قيل وعزي الى الصحاح ولم اجده فيه وعندي
ان نعم بالفتح وهو الابل خاصة بخلاف الانعام فانها للانواع الثمانية ثم انه
يذكر ويؤنث هذا كله مذكور في درة الغواص للحريري • • • بيت

وقالوا شربت الاثم كلا وانما • شربت التي في تركها عندي الاثم • اي قال الجهلة
الغافلون عن حقيقة الحال شربت الخمر وارتكبت الاثم اي الذنب فان اطلاق الاثم
على الخمر باعتبار كونها سببا له قال الشاعر • شربت الاثم حتى ضل عقلي • [illegible]
التي في تركها اي ترك شربها الاثم وفي اضافة الترك الى ضميرها في مقام الاضافة
الى شربها اشارة الى انها ليست الا للشرب وعندي اي في معتقدي ومذهبي من قولهم
هذا عندي اي حق • هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها • وما شربوا منها ولكنهم هموا • هنيئا
من هنؤ الطعام والشراب يهنؤ هناء وهناءة وهو هنيء ومنه يهني [illegible] في الاول
التركي في اللحم المطبوخ قال الجوهري وكل امر ياتيك من غير تعب فهو هنيء وهنيئا صفة مصدر
محذوف اي يشربها اهل الدير شربا هنيئا ولهم والدير معبد النصارى وكم خبرية حذف
مميزها اي كم مرة سكروا بتلك المدامة والحال انهم ما شربوا منها ولكنهم قصدوه قصدا
كاملا وقد مر فيما سبق ان الهم فوق الارادة ودون العزم ومن لم يفرق بينهما لم يصب

وعندي منها نشوة قبل نشاتي • معي ابدا تبقى وان بلي العظم • يعني ان السكر
بتلك المدامة حاصل قبل تعلقي بالبدن وان شئت الحديث الذي جاوز حد الصغر فالمراد
من النشاة حدوث البدن ويرشد اليه المقابلة ببلي العظم ومن وهم ان معناه قبل
وجودي فقد وهم يقال بلي الثوب يبلى بلى بكسر الباء فان فتحتها مددت قال العجاج
والمرء تبليه بلاء السربال كر الليالي واختلاف الاحوال والابد الدوام

عليك بها صرفا وان شئت مزجها • فعدلك عن ظلم الحبيب هو الظلم • عليك بها
اي خذ بتلك المدامة ومن قال في شرحه بالفارسية بر تو باد فكانه لم يتامل في
اداة التعدية في قوله بها وصرفا حال اي غير مخلوط يقال شراب صرف اي بحت غير
ممزوج وان شئت مزجها اي ان اردت ان تخلط تلك المدامة بالماء فاخلطها بماء
الحبيب فان العدل عن ظلم ليس الا عدى يعني يقال عدل عن الطريق عدلا وعدولا اذا
جاوز عنه لا بمعنى القسط فانه يتعدى بعلى والظلم بالفتح ماء الاسنان تراها من شدة
الصفاء كان الماء يجري فيها كذا قال ابن السكيت في اصلاح المنطق والظلم الثاني بالضم
مقابل العدل بمعنى القسط وهو وضع الشيء في غير موضعه وزيادة هو للحصر • بيت
ودونكها في الحان واستجلها به • على نغم الالحان فهي بها غنم • اي خذ تلك المدامة
يقال في الاغراء بالشيء دونكه قال تميم للحجاج اقرنا صالحا وكان قد صلبه
فقال دونكموه وقد مر تفسير الحان واستجلها اي اخرجها عن ظرفها اي في الحان
والاستجلاء في الاصل طلب الظهور واجلاؤها يكون باخراجها عن ظرفها وهو كناية
عن تناولها وشربها وعلى وضع مكان الباء لافادة التمكن كقولهم رميت على
القوس وجئت على حال حسنة ذكره القاضي في تفسير قوله تع حقيق على ان لا اقول
على الله الا الحق الاية وحمله في امثال هذا المقام على معنى مع من قصر البلوغ في صنعة
البلاغة والنغم جمع نغمة وهي الصوت الحسن في القراءة والانشاد والالحان جمع
اللحن وهو الترنم قال في المغرب لحن في قراءته تلحينا طرب فيها وترنم ماخوذ من الحان
الاغاني والفاء في فهي للتعليل والضمير فيها وفي بها للنغم لا للالحان كما توهم لان الاصل
رجوع الضمير الى المضاف فلا يعدل عنه لسداد المعنى والباء بمعنى مع والغنم بالضم الغنيمة
فما سكنت والهم يوما بموضع • كذلك لم يسكن مع النغم الغم • الفاء للتعليل والتعليل
ما فهم من البيت السابق من الحث على ملازمة الحان وسماع الالحان وما نافية وسكنت
من السكون بمعنى ترك الحركة لا من السكن بمعنى اتخاذ المسكن ولذا ذكر متعلقه بالباء بمعنى
في ولا خفاء في ان نفي الاول ابلغ من نفي الثاني ومن ذكر كلا المعنيين ولم يعين
واحدا منهما فكانه جوز المعنى الثاني ايضا وذكر الجوهري ان الهم الحزن وبينهما فرق
دقيق وهو ان الحزن تقبض النفس لغلظ الهم ومنه الحزن وهو ما غلظ من الارض

قال صاحب الكشاف في سورة حم السجدة الخوف غم يلحق لتوقع المكروه والحزن غم
يلحق من فوات نافع او حصول ضار والهم منصوب على انه مفعول معه وقد نبه في
المصراع الثاني على ان الواو بمعنى مع ومن لم يتنبه لذلك رجح رفعه عطفا على الضمير
المستكن في سكنت مع ان ذلك العطف بلا فصل لا يجوز في فصيح الكلام نص على ذلك
في شروح الكشاف واليوم حقيقة في النهار ويطلق مجازا على جزء من الزمان لا يعتبر
ممتدا في العرف وهو الان سواء كان من النهار او من الليل كما في قوله تع ومن
يولهم يومئذ دبره فان التولي من الزحف حرام ليلا كان او نهارا واليوم ههنا
المعنى المجازي والنغم قد مر تفسيرها في البيت السابق • وفي سكرة منها ولو عمر ساعة
ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم • كلمة في بمعنى اللام التعليلية كما في قوله تع فذلكن
الذي لمتنني فيه وفي قوله ع ان امراة دخلت النار في هرة حبستها والسكرة
مرة من السكر والضمير في منها للمدامة والعمر مدة الحيوة قليلة كانت او كثيرة قال الراغب
العمر اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة فاضافتها الى الساعة للتقدير والتعليل لكن
وهم ان العمر هو العيش زمانا طويلا وان المراد من عمر ساعة مدتها فقد وهم وترى بمعنى
تظن والدهر قد مر معناه والعبد موصوف بالطائع المنقاد يقال طاع له يطوع و
يطاع طوعا وطواعية اذا انقاد والواو في ولك الحكم حالية اي والحال انت الحاكم
المنفرد في حكومته دل على ذلك تقديم الجار والمجرور كما في قوله تع له الملك وله الحمد والحكم
مصدر قولك حكم بينهم اي قضى • فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا •
ومن لم يمت سكرا بها فاته الحزم • الفاء تفريعية اي لما كان الامر على ما قررناه وبيناه
فيما سبق لا عيش اي لا تمتع من الحيوة في الدنيا لمن عاش اي تمتع من الحيوة صاحيا
وهو ضد السكران والدنيا اسم لهذه الدار سميت بها لدنوها فان اصلها الدنوى او
بدلالة قولهم دنوت الى الشيء ادنو دنوا فقلبت الواو ياء ولم تقلب مثل ذلك في القصوى
لانه ذهب بالدنيا مذهب الاسم في قولهم الدنيا والاخرة وان كان اصلها صفة
فخففت لان الاسم احق بالتخفيف قوله ومن لم يمت سكرا اي سكرانا وذكر المصدر
في مقام الفاعل للمبالغة كما في رجل عدل بها اي بتلك المدامة ونصب صاحيا وسكرا
على الحالية ومن وهم ان نصب الثاني على انه مفعول له لقوله لم يمت فقد وهم فاته الحزم

اى ضيع الحزم وهو كمال التيقظ لعواقب الامور والضمير لمن والموت والفوت
موقوفان على نفسه فليبك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ولا سهم البكا بمد
ويقصر اذا مددت اردت الصوت الذى مع البكاء واذا قصرت اردت الدموع وخروجها
قال الشاعر بكت عينى وحق لها بكاؤها ولا يغنى البكاء ولا العويل ومن وهم
ان كلاهما بمعنى واحد فقد وهم ثم ان بكيته وبكيت عليه بمعنى قال الشاعر الشمس طالعة
ليست بكاسفة تبكى عليك نجوم الليل والقمر وضاع بمعنى هلك يقال ضاع الشئ يضيع
وضياعا بالفتح اى هلك والعمر قد مر بيان معناه والمراد من ضيعان العمر نفاده
وانقضاؤه وليس له جملة حالية والضمير فيه وفى عمره لمن وفى فيها للمدامة والنصيب
والسهم الحظ من الشئ وكانه اراد بالاول المعين وبالثانى المبهم فافهم تم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان ارباب الكشف والعيان لا ينكرون ثبوت
الماهيات كيف وهم يقولون بالاعيان الثابتة ولا ينكرون نسبة الوجود اليها
وانما ينكرون الممكن ذا وجود وبذلك يفارقون اصحاب النظر والبرهان فان وجود
الممكن عندهم مستفاد من الغير وعند هولاء مستفاد منه والفرق واضح تمثيل يقول
اهل النظر اللون للزجاج ويقول اهل الكشف اللون للخمر وانما الزجاج مظهرته لكونها
شعر رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما
قدح ولا خمر ونزلك اى لكون الوجود فى الممكن مستعارا كاللون فى الزجاج قال
من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا انما يظهر حكمها
سمع بعض العارفين قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن معه شئ فقال وهو الان على ما كان
عليه نظم البحر بحر على ما كان فى قدم ان الحوادث امواج وانهار تمثيل وتصوير
الثوب ان اعتبر صورة فى القطن كان موجودا وان اعتبر امرا مباينا للقطن ذاتا
على حدة كان ممتنعا فالممكن ما لم يجاوز حده لا يشار بضده واياك ان تظن ان الحق
مادة الممكن او موضوعها فانه تعالى منزه عن ذلك والعلاقة بينهما علاقة الظهور والقيومية
لا علاقة الاتصاف والحلول والغرض من التمثيل المعقول تشبيه المعقول بالمحسوس

Murat Molla Halk Kütüphanesi
1834
1498/44
297.3

بالمحسوس تلبيسا لوركة الوهم وتقريبا الى الاذعان والقبول والا فلا ارتباط
له بالمقدورات ولا احتياط له بالقاذورات رباعية جون خور زفروغ خود جهانی
بر پاك وپليد اگر تابد شاه لی نورو وی از هيچ پليد الآيد لی پاك او زهيچ
الممكن فى ذاته معدوم وبوجه موجود وكل شئ هالك الا وجهه وذلك الوجه
مظهريته له تعالى وحيثية كونه شانا من شئونه كل يوم هو فى شان ولا يشغله شان
عن شان وما ورد فى الاثر قوله صلى الله عليه وسلم ثم رش عليهم من نوره ينبئ عن حظ
الممكن من وجود مستقل فان عبارة الرش المشعرة بمعنى الاعطاء تلمح ذلك
المعنى الى الوهم وما ورد فى نص الكتاب من قوله تعالى واشرقت الارض بنور ربها
اى ارض الماهيات القابلة برفع ظلمة ذلك الوهم كما لا يخفى على من له الفهم
الوجود الذى يبحث عنه اهل النظر اعتبارى عارض للماهيات قائم بها والوجود الذى
يثبته ارباب الكشف واصحاب الشهود امر حقيقى معروض للماهيات وقيوم لها فلا نزاع
لهم فى كون الماهيات موجودة بالوجود بالمعنى الاول فقائل رباعية
هستى بقياس عقل اصحاب قيود • جون اعيان حقايق بنمود •
ليكن بمكاشفات ارباب شهود • اعيان همه عارضند ومعروض وجود

الحمد لله الذى احسن خلق كل مصنوع واتقن صنع كل شئ والصلوة على محمد
المبعوث من اشرف قبيلة وافضل حى المنعوت بالفضل على كل حى وبعد فهذه رسالة
معمولة فى بيان سر عدم نسبة الشر الى الله تعالى اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة
التحقيق ثبت فى صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دعاء الاستفتاح
لبيك وسعديك والخير فى يديك والشر ليس اليك اليد مجاز عن القوة المتصرفة ووجه
التجوز على من له قدم راسخ فى علم البيان وتثنيتها باعتبار تنوع التصرف فى
العالمين عالم الشهادة المسمى بعالم الملك وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت ومن هنا
اتضح وجه قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى اى لما خلقته ذا حظ من عالمى
الملك والملكوت وفيه اشارة الى وجه فضل آدم صلى الله عليه وسلم على المامورين بالسجود له من جملة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
1834
1498/45
297.3

لهم من احد العالمين المذكورين وانما قال ع م والشر ليس اليك ولم يقل والشر منك
لان وجوده منه ضرورة انه لا يوجده الا هو الا انه ليس بشر بالنسبة اليه عز وعلا
الى سواه وعلى هذا ورد قوله تع بيدك الخير انك على كل شيء قدير حيث لم
يقل بيدك الخير والشر بل خص الخير بالذكر في مقام النسبة اليه تع وذكر الشي الشامل للشر ايضا في
مقام بيان تناول قدرته لماله صلاحية المقدورية وتحقيق هذا الكلام ان الله تع
خالق كل شي فهو خالق للعباد وما صدر عنهم وظهر منهم من الافعال والاقوال في
العبد اذا فعل القبيح المنهي عنه كان قد فعل الشر والسوء والرب تع هو الذي جعله
فاعلا لذلك وهذا الجعل منه تع عدل وحكمة وصواب فجعله فاعلا خير وحسن والمفعول
شر وقبيح فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشي موضعه لماله في ذلك من الحكم البالغة
التي يحمد عليها فهو خير وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من العبد عيبا ونقصا وشرا
امر معقول في الشاهد فان الصانع الخبير اذا اخذ الخشبة العوجاء والحجر المكسور
واللبنة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به ويناسبه كان ذلك منه عدلا وصوابا
يمدح به وان كان في هذا المحل عوج ونقص وعيب يذم به المحل ومن وضع الخبائث
في موضعها اللائق بها كان ذلك حكمة وعدلا وصوابا وانما السفه والظلم ان
يضعها في غير موضعها ومحلها اللائق بها فمن وضع العمامة على الراس والنعل في الرجل
والكحل في العين والزبائل في الكناسة فقد وضع الشي في موضعه ولم يظلم النعل والرجل
اذ هذا محلها وبهذا التفصيل انكشف الحجاب عن وجه الجواب الذي ذكرناه في تفسير قوله تع
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك حيث قلنا فان
قلت السيئة كالحسنة من الله تع خلقا والحسنة كالسيئة من العبد كسبا فما وجه الفرق
بينهما قلت ان السيئة من حيث انها سيئة لا نسبة لها الى الله تع وقد ورد في الخبر ان
ادريس ع م قال الله هو المحمود في جميع افعاله حاشاك يا روحي فذلك من فعل
قبيح ينافي وجهك الحسن واذا عرفت ان الشر من حيث انه شر لا نسبة له الى الله تع فقد
وقفت على سر فسيح لم يتنبه له المفسرون في قوله تع حكاية عن نفر من الجن انا لا ندري
اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا حيث اتى عند ذكر ارادة الشر بصيغة
المجهول صارفا النسبة عنه تع وعند ذكر ارادة الخير بصيغة المعلوم مصرحا بنسبتها

الى الله تع واعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكفر قبيحا كما ان تصوير الصور
القبيحة ليس قبيحا بل يدل على كمال حذاقة المصور وغاية مهارته في صنعته وتحقيق هذا
المعنى ان الحكمة كما ان موجبها اتقان الصنع لا اتقان المخلوق على ما نبه عليه في قوله تع
صنع الله الذي اتقن كل شي اي احكم صنعه فان بقاء صورة الجبال بعد ان تخلخلت و
صارت كالعهن المنفوش كما هو المذكور في سياق الكلام دل على كمال الاتقان من
جهة الصنع وهو تركيب الصورة في المادة وهذا الاتقان ينتظم كل شي قويا كان
تركيبه كالنخل او ضعيفا كالنمل ولم يتنبه لمن قال في تفسيره احكم خلقه وسواه على ما ينبغي
كذلك موجبها احسان الخلق لا احسان المخلوق ولهذا قال الله تع واحسن كل شي
خلقه حيث لم يقتصر على قوله واحسن كل شي بل زاد عليه قوله خلقه فان في زيادته صرف
الحسن من المخلوق الى الخلق ايضا نفي التفاوت عن خلقه في قوله تع ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت لا عن مخلوقه وقصور الصانع انما يلزم من القصور في الصنع لا من القصور
في المصنوع لانه قد يكون دليلا على كماله ولقد اشار الى هذا الشيخ المحقق محي الدين قدس
سره لا تنكروا الباطل في العالم فانه بعض كمالاته وقال بعض العارفين على اللسان الفارسي
قصور صانع در بدي صنع است نه در صنع بدي زشتي خط زشتي نقاش نيست
بلكه از وي زشت هم بنمودنيست قوت نقاش باشد انكه او هم تواند زشت كردن
هم نكو قال الله تع ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي ما يهتدي به الى طريق النجاة
ولكن حق القول مني اي ثبت قضاء مني على مقتضى الحكمة الالهية لاملأن جهنم من الجنة و
الناس اجمعين لان جهنم مرتبة من مراتب الوجود فلا يجوز في الحكمة تعطيلها وابقاؤها
في كتم العدم والحق الذي يلوح انواره من كوة التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود
فايض على الماهيات الممكنة حسب ما يتسع ويقبله وكما ان المنعم في النشاتين ممكن كذلك
المعذب فيهما ممكن والمنعم في احدهما دون الاخرى ممكن وعطاؤه تع غير مقطوع و
لا ممنوع فان وجوده ملاى بالخير والكمال وخزائنه مملوة بنفائس جواهر الجود والافضال
فلا بد ان يوجد جميع الاقسام الممكنة وحاصل هذا ان الصفات الالهية باسرها تقتضي الظهور
في مظاهر الاكوان والبروز في مجال الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز
وتابى الاستتار فكذلك الاسماء الجلالية تستدعي الظهور واظهار الاثار فكان اسم

الهادى تتجلى في مجالى نشاة المؤمنين والابرار كذلك اسم المضل تظهر في مظاهر
نشاة المشركين والكفار واعتبر هذا في سائر الاسماء والصفات حتى تنكشف عندك
لمعة من لمعات انوار الحقيقة وتستنشق شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسؤال
بان هذا المرء صار مظهرا لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان
هذا مظهرا لذلك الاسم لكان هذا ذلك فافهم هذا السر الدقيق واذا عرفت هذا فقد انكشف
لديك وجه ما ورد في الحديث الصحيح الالهى من قوله عم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن
وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه ووقفت على معنى قوله تع ان الله لا يظلم الناس شيئا
ولكن الناس انفسهم يظلمون وذلك انه تع لما ذكر الصم والعمى اللذين يدلان على عدم
استعداد الادراك اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه
لبعض فسلب الظلم عن ذاته لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لعدم امكان
ما هو اجود منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهويته فكان عينه مقتضيا
لتلك رتبة من مراتب الامكان كما انه لا يمكن للحمار مع حماريته استعداد الادراك
الانسانى وكان عينه مستدعيا لما هو عليه من الاستعداد الحمارى لا يطلب منه ما وراء
ما في استعداده فلا ظلم هذا اذا لم يكن في الاصل واما اذا كان فيه ثم بطل برسوخ
الهيئات المظلمة فلا كلام فيه وكلاهما ظالم النفس اما الثانى فظاهر واما الاول فلقصوره
في درجات الامكان ونقصانه بالاضافة الى ما فوقه لقصور الحمار مثلا عن الانسان
ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه فانه في حد نفسه ليس بقاصر ولا ناقص على ما اشار اليه
بعض الكاملين بالنظم الفارسى بيت پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرين بر نظر پاک خطا پوشش باد نفى الخطاء عن الصنع والصواب على ما يتبع
واثبته في المصنوع ثم اشار بالاستتار الى وجه انتقاده عنه ايضا بنوع
من الاعتبار وكنا في شرح البيت المزبور رسالة مفردة اوردنا فيها تفصيل
الوجه المزبور واما الذى ذهب اليه اساطين الحكمة وسلاطين المعرفة من ان
الخير يصدر عنه تع بالذات والشر بالعرض لما بينهما من الارتباط كما بين الجوهر
والعرض ولقد لوح الى هذا المقال من قال الغيث لا يخلو عن العيث يعنى ما نزل
في وقت من اقطار الامطار مع ما فيه من قضاء الاوطار لا يخلو عن الاخطار

في بعض الاقطار ومعنى الكلام ان الخير الكلى والنفع العام المقصودين بالذات
لا يترك لاجل شر جزئى وضرر خاص لا بد ان يفعلا بالعرض كما في قولهم العالم بالنظام الحكم
لا بد من ظهور الشرور وصدور الآلام وهذا لا ينافى الحكمة فان الطبيب الحاذق
قد يستعمل السم في ازالة المرض قال قدس سره العزيز شر كه سر زد در دنياى كاينات
بر مثال چوب دان اندر نبات قل ايضا وجه معقول الا ان ما قدمناه ادق
وبالقبول احق ولشانه تع ومقتضى حكمته اليق واوفق كما لا يخفى على كامل فيهما
وانصف وبالتجنب عن التعسف والتعصب اتصف والله اعلم واحكم

الحمد لله الذى كرم بنى آدم وفضلنا على سائر الامم والصلوة على اصحاب الشرايع
هداة السبل خصوصا على نبينا محمد اكمل الانبياء وافضل الرسل وبعد فهذه رسالة
معمولة في تحقيق تلك المقالة اقول ومن الله التوفيق اول الانبياء آدم
وآخرهم بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وهو افضلهم باجماع المسلمين وانما قلنا آخرهم
بعثة لان آخرهم دعوة للخلق الى الحق وهو عيسى عم لما روى في الصحيح البخارى عن ابى
هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله عم والذى نفسى بيده ليوشكن اى ليقربن
ان ينزل فيكم يعنى من السماء ابن مريم حكما قسطا اى حاكما عادلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
اى يرفع الرخصة فيها لا بابطال شريعة النصارى كما توهمه الكرمانى لانها قد بطلت
قبل ذلك بنزول شريعتنا بل بابطال حكم الذمة ورخصة ترك اهلها على ما يدينون على ما
افصح عنه بقوله ويضع الجزية اى يرفعها عن اهل الذمة عامة لا عن النصارى خاصة
كما يوهمه كلام الكرمانى ويكون الامر دائرا بين الاسلام والسيف لانتهاء الحكم
الثابت وهو جواز اخذ الجزية بانتهاء علته وهى حاجة اهل الاسلام الى المال على ما
افصح عنه بقوله ويفيض المال اى يكثر حتى لا يقبله احد وبما اشرنا اليه اندفع ما قيل انه
ورد في الخبر عن خير البشر نزول عيسى عم فيما بعد فهو آخر الانبياء ومن اثبات ما ذكره
الفاضل التفتازانى فى شرحه للعقايد حيث قال لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه
وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله عم لان انتساخ شريعته لا يقتضى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/46
Tasnif No: 297.3

شرح مقاصد للتفتازاني

ان لايكون اليه وحي فان صاحب الوحي لايلزم ان يكون صاحب شريعة واما انه
عم فالدليل القاطع الاجماع المسلمين على مانص عليه الفاضل التفتازاني حيث قال في
شرحه للمقاصد واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم الا ان ماذكره في معرض
السند للاجماع بقوله لان امته خير الامم لقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس و
كذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته
وفي شرحه للعقايد ولاشك ان خيرية الامم بحسب كمالاتهم في الدين وذلك تابع لكمال
نبيهم الذي يتبعونه لايصلح سندا له لان خيريتهم في الدنيا بزيادة نفعهم للغير فان خير
الناس من ينفع الناس وهذا هو الظاهر مما روى البخاري في صحيحه عن ابي هريرة رض
كنتم خير امة اخرجت للناس قال خير الناس للناس يأتون بهم والسلاسل في اعناقهم حتى
يدخلوا في الاسلام وخيريتهم في الاخرة بكثرة ثوابهم على ما افصح عنه ما اخرجه البخاري في
صحيحه عن ابن عمر رض عن رسول الله عم من قوله الا لكم الاجر مرتين فغضب اليهود و
النصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء والسر في ذلك انهم صدقوا الانبياء كلهم
بخلاف سائر الامم فان كلا منهم ما صدق الا نبيه ومن قبله من الانبياء وقد نبه الكرماني
على هذا السر حيث قال فيما كتب الى هرقل اسلم تسلم يؤتك الله اجرك مرتين قال الشارح
الكرماني مرة للايمان بنبيهم ومرة للايمان بنبينا والخيرية باحد المعنيين المذكورين
للامة لايكون دليلا على افضلية رسولهم وكذا الاية الثانية لاتصلح سندا للاجماع
المذكور لان في تمامها وهو قوله تع ليكونوا شهداء على الناس دلالة على ان المراد
من الوسطية الجزئية التي لها تاثير في الشهادة على سائر الامم ومرجعها الى الفضيلة
المستفادة من تصديقهم الانبياء كلهم وكذا قوله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
لايصلح سندا له لان ماذكره في وجهه من ان من رحم به غيره فهو افضل من غيره انما
يمشي ان لو كان العالمين على عمومه والظاهر بقرينة قوله ارسلناك ان المراد منه
من كان بعد بعثته عم نعم قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس يصلح سندا له
لان موجبه ان يجب على سائر الانبياء واتباعهم ان لو كانوا احياء في زمانه عم اتباعه
بعد بعثته كما وجب على عيسى عم على ما افصح عنه عم بقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي قال الفاضل التفتازاني في شرحه للمقاصد فان قيل اليس عيسى عم حيا بعد

تفسير القاضي البيضاوي

شرح عقائد للتفتازاني

نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا اذ لايسعه
الا اتباعه على ما قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه
خاتم الانبياء بمعنى انه لايبعث نبي بعده الى هنا كلامه وتبنى بنا تعليله بقوله اذ لايسعه
الا اتباعه على ما قاله عم في حق موسى عم على ان الحكم المذكور غير مخصوص بموسى عم بل يعم
سائر الانبياء للاشتراك في العلة وهو كونه عم مبعوثا الى كافة الناس بشريعة مؤبدة
فهو من الاحكام العامة التي وردت في موارد مخصوصة هذا هو الوجه للحديث المذكور
لا ما توهمه القاضي البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تع فامنوا بما انزلت مصدقا لما
معكم وتقييد المنزل به بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسب
ما نعت فيها او مطابق لها في القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة
والعدل بين الناس والنهي عن المعاصي والفواحش وفيما خالفها من جزئيات
الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة
الى زمانها مراعى فيها مصالح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم في ايام المتأخر لنزل
على وفقه ولذلك قال عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي تنبيها على ان اتباعه
لا ينافي الايمان به بل يوجبه اذ على ما ذكره ينعكس الكلام المذكور فانه يصح ان لو كان
محمد عم حيا في زمن موسى لما وسعه الا اتباعه ولا يجمل مساق المقال وعلى ما ذكرناه
لا ينعكس الكلام لان شرع موسى عم في موضع النسخ بخلاف شرع نبينا عم فالحديث المذكور
على المعنى الذي ذكرناه قد دل على فضيلة نبينا عم على سائر الانبياء عم ضرورة
ان المتبوع ومن شانه ان يكون متبوعا افضل من التابع ومن شانه ان يكون تابعا
ومن النصوص الظاهرة في هذا الباب قوله عم انا سيد ولد ادم ولا فخر لان المراد
من ولد ادم كافة البشر على ما ينادي عليه قوله في اخر الحديث ادم فمن سواه الا تحت
لوائي وتمام الحديث على ما اخرجه صاحب المصابيح عن ابي سعيد الخدري رض انا سيد ولد
ادم ولا فخر وبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ ادم فمن سواه الا تحت لوائي
وانا اول من تنشق عنه الارض ولا فخر والفاضل التفتازاني لغفوله عن تمام الحديث
قال في شرحه للعقايد في الاستدلال بقوله عم انا سيد ولد ادم ولا فخر ضعيف لانه
لايدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده ومنها قوله عم انا اكرم الاولين و

والآخرين على الله ولا فخر ومن خصايصه الفاضلة المفضلة له على غيره كونه مبعوثا الى
الثقلين وخاتما للانبياء والرسل ونسخ شريعته لسائر الشرايع وقيام شريعته الى يوم
القيمة على كافة البشر وبقاء معجزاته الظاهرة على وجه الزمان وقوله تع ورفع بعضهم
درجات اشارة الى ذلك قال العلامة الزمخشري في الكشاف اي ومنهم من رفعه على سائر
الانبياء فكان بعد تفاوتهم في الفضل افضل منهم بدرجات كثيرة والظاهر انه اراد محمدا
صلعم لانه هو المفضل عليهم حيث اوتي ما لم يؤته احد من الآيات المتكاثرة المرتقية الى الف
اية او اكثر ولو لم يؤت الا القران وحده لكفى به فضلا منيفا عن سائر ما اوتي الانبياء
لانه المعجزة الباقية على وجه الدهر دون سائر المعجزات وفي هذا الابهام من تفخيم
فضله واعلاء قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة على انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي
لا يلتبس ويقال للرجل من فعل هذا فيقول احدكم او بعضكم يريد به الذي تعورف واشتهر
بنحوه من الافعال فيكون افخم من التصريح به وانوه بصاحبه انتهى كلامه ولقد احسن
قدس سره اذ لم يصب في تجويزه ان يكون المراد بالبعض المذكور غيره صلعم وتأييد ذلك
الاحتمال بقوله وعن ابن عباس رض كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء صلعم فذكرنا نوحا
بطول عبادته وابراهيم صلعم بخلته وموسى صلعم بتكليم الله تع اياه وعيسى عم برفعه الى
السماء وقلنا رسول الله صلعم افضل منهم بعث الى الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه و
ما تاخر وهو خاتم الانبياء صلعم فدخل فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون
خيرا من يحيى بن زكريا فذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها اما عدم اصابته في
التجويز المذكور فظاهر لان المستحق للتفضيل على الوجه المذكور من هو افضل الانبياء باجماع
المسلمين واما ما اورده في موضع التأييد فمدفوع بما يقال في امثاله من انه تواضع
منه صلعم لان المقام يأباه وسياق الكلام لا يحتمله وما ذكره في موضع التعليل لا يستقله
في الاطلاق يقال مراده صلعم ان في كل نبي من الانبياء الكرام نوع فضيلة يخصه فلا وجه
لتخصيص بعضهم من بينهم بالامتياز من تلك الجهة فالمنفي به في قوله صلعم لا ينبغي لاحد ان يكون
خيرا الى الخير من جميع الوجوه ولهذا ذكر في مقام التعليل انه يحيى صلعم فضيلة لا يشاركه
فيها غيره وبما قررناه ظهر الجواب عن تمسك المخالف بمثل قوله صلعم ما ينبغي لاحد ان
يقول اني خير من يونس بن متى واما الحمل على التواضع فلا يحتمله ما ورد في حديث اخ

اخر من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب اخرجه البخاري في صحيحه عن ابي هريرة
واما قلنا لمثل قوله عليه السلام لا تخيروني من بين الانبياء فان الناس يصعقون
يوم القيمة فاكون اول من يفيق فاذا انا بموسى اخذ بقائمة من قوايم العرش فلا ادري
افاق قبلي ام جزي بصعقة الطور واما قوله صلعم في جواب من قال يا خير البرية ذلك ابرهيم
اخرجه مسلم في صحيحه فلا يمشي فيه ما ذكرناه ولا ما ذكره القوم من حديث التواضع فالوجه
فيه ان يقال ان الخيرية باعتبار النفع للغير ولهذا قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى
اوله خير ام اخره ولا بعد في تفضيله صلعم ابرهيم صلعم على نفسه من هذه الجهة لانه صلعم
اثر دعوته على ما صح عنه بقوله انا دعوة ابرهيم اراد بدعوته ما ورد في قوله تع حكاية
ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فنفعه صلعم من جملة منافع ابرهيم صلعم واما احتجاج المخالف
على تفضيل عيسى على نبينا بانه في السماء وفي زمرة الاحياء فالجواب عنه ان كونه صلعم
ميتا بعد تكميل النفس واكمال الدين انفع من كونه حيا اما في حق نفسه فظاهر فان تعلق
النفس بالبدن لمصلحة التكميل فعند فراغها عن تلك المصلحة حقها ان تقطع علاقة البدن
وترجع الى اصلها وما يليق بشانها من التجرد واما في حق الامة فلما فيه من الرحمة على
ما صح عنه صلعم بقوله اذا اراد الله رحمة امة من عباده قبض نبيها فجعله لها فرطا و
سلفا بين يديها ثم ان كونه صلعم مدفونا في الارض غير مرفوع الى السماء انفع لامته
حيث صار روضته المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع
على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ثم ان كون عيسى صلعم في زمرة الاحياء لمصلحة
احياء دينه صلعم في اخر الزمان حال انه ينزل من السماء ويكون خليفة له صلعم فاستفيد
من الوجه المذكور مرجح حاله الى نبينا صلعم فما ذكره المخالف في موضع الاحتجاج لنا لا علينا
قال الامام الرازي في التفسير الكبير اجمعت الامة على ان بعض الانبياء افضل وان محمدا
افضل من الكل وقال الفاضل التفتازاني في شرحه للمقاصد واختلفوا في الافضل
بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم
لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح
الله وصفيه وفضله التفتازاني على الكل وقال الامام التوربشتي في تفسير قوله تع تلك
الرسل فضلنا بعضهم على بعض في هذه الآية مشكلة والاحاديث ثابتة بان النبي صلعم

قال لا تخيروا بين الانبياء ولا تفضلوا بين انبيا الله رواهما الائمة الثقات اي لا تقولوا
فلان خير من فلان ولا فلان افضل من فلان يقال خير فلان بين وفلان وفضل
مشددًا اذا قال ذلك وقد اختلف العلماء في تاويل هذا المعنى فقال قوم ان هذا كان
قبل ان يوحى اليه بالتفضيل وقبل ان يعلم انه سيد ولد آدم وان القران ناسخ للمنع
من التفضيل وقال ابن قتيبة انما اراد بقوله انا سيد ولد ادم يوم القيمة لانه الشافع
يومئذ وله لواء الحمد والحوض واراد بقوله لا تخيروني على موسى م على طريق التواضع
كما قال ابو بكر رض وليتكم ولست بخيركم وكذلك معنى قوله لا انا خير من يونس بن متى على
طريق التواضع وفي قوله تع ولا تكن كصاحب الحوت ما يدل على ان الرسول عم افضل
لان الله تع يقول ولا تكن مثله فدل على ان قوله لا تفضلوني من طريق التواضع وتجوز
ان يكون المعنى لا تفضلوني عليه في العمل ولعله افضل عملا مني ولا في البلوى والامتحان
فانه اعظم مني وليس ما اعطاه الله تع لنبينا م من السود د والفضل يوم القيمة على جميع
الانبياء والرسل م بعمله بل بتفضيل الله تع اياه واختصاصه له وهذا التاويل اختاره
المهلب الى هنا كلامه • ولا بد ان يتبين عليك ان ما ذكر في بيان المراد من قوله م انا سيد
ولد ادم لا يجدي نفعا في دفع التدافع المتوهم بين قوله تع تلك الرسل فضلنا بعضهم
على بعض وقوله م لا تخيروا بين الانبياء وحل هذا الاشكال وسياق الكلام انما هو
واما ما ذكره من حديث التواضع فقد نبهت مما تقدم على ما فيه فتذكر والدلالة التي ادعاها
في قوله تع ولا تكن كصاحب الحوت في موضع المنع لان المعنى والله اعلم ولا تكن كصاحب
الحوت في خصوص الحالة التي نقلت عنها وفضله م في حالة لا يستلزم فضله عليه في سائر
الحالات • ثم قال الامام المذكور في التفسير المزبور ومنهم من قال انما نهى عن الخوض في ذلك
ذريعة الى الجدال وذلك يؤدي الى ان يذكر منهم ما لا ينبغي ان يذكر ويقل احترامهم عند
المماراة فلا يقال فلان افضل من فلان ولا خير منه كما هو ظاهر النهي لما يتوهم من النقص
في المفضول فالنهي يقتضي منع اطلاق اللفظ لا منع اعتقاد ذلك المعنى فان الله تع اخبر
بان الرسل متفاضلون فلا نقول ان نبينا م خير من فلان اجتنابا عما نهى عنه وتأدبا
به وعملا باعتقاد ما تضمنه القران من التفضيل والله بحقائق الامور عليم انتهى كلامه •
واما اقول لا بد من الاعتقاد بتفضيل نبينا محمد عم على سائر الانبياء م اجمالا وتفصيلا

لما مر من الاعتقاد واجماع المسلمين على ذلك وفي التعبير عن هذا المعتقد يكفي ان يقال
ان محمدا افضل من سائر الانبياء ولا حاجة الى التفضيل التفصيلي عبارة لما فيه من
النقص في المفضول والاحتراز عنه واجب فانا قد امرنا به قال صاحب غنية الفتاوى
وسئل الشيخ الامام الاجل عن ابي سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان آدم
لما بدت منه تلك الزلة اسود من جميع جسده فلما هبط الى الارض امر بالصيام و
الصلوة فصام وصلى ابيض جسده أيصح هذا القول قال لا يجوز في جملة القول في
الانبياء م شئ يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان
مرتبة الانبياء م ارفع وهم على الله تع اكرم من سائر الخلق وقد قال النبي عم
اذا ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رض بشئ يرجع ذلك الى العيب
والنقص فيهم فلان نمسك ونكف عن الانبياء اولى واحق انتهى كلامه • فالتفضيل
التفصيلي عبارة لا يصار اليه الا في مقام الضرورة وقيام الحاجة اليه كما وقع في زماننا
حين ادعى بعض الزنادقة في ديوان السلطان سليمان الزمان • عند حضرة اصف
الدوران • سمي خليل الرحمن • فضل عيسى م على نبينا محمد م فاحتيج في رده الى
التصريح بان محمدا افضل على عيسى وعلى سائر الانبيا مجملا ومفصلا • خلقه الله تع مجملا مفضلا
شهدت بفضله الارض والسماء • وبنبوته ما نطق به العجماء • واتفق من سبعة من الاباء
وخصايصه جلا لا يضبط العد والاحصاء • وقد اشرقت الارض بنوره اشراق الشمس
وقت الضحى • في وسط السماء • فصاحة الفصحاء • نتاج الكلام في ليلة القمراء • ولا خفاء عند
ذوي الالباب • ان لا يغتر السحاب بنتاج الكلاب • وبما رجناه وصححناه انفادا ومحناه
بالنقل عن تفسير القرطبي وغنية الفتاوى سالفا تبين ما في كلام الفاضل التفتازاني حيث
قال في شرحه للمقاصد وفضله النصارى يعني عيسى م على الكل بانه كلمة الله القاها الله الى مريم و
روح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين مطهرة عن الادناس
وتربى في حجر الانبياء م والاولياء وتكلم في المهد بعبوديته نفسه وربوبية الله تع لم يخل
زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستلذ بلذاتها ولم
يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او سببه والاستراقها ولا في اضمار وولد
ولا ايذاء لاحد معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات وانهرها

ثم هو في السماء من زمرة الاحياء • ونبوته مما اتفق عليها ذووا الاراء • واعرفها خاتم الانبياء • والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بتفضيل نبينا عم كالولادة من المشركين والمشركات والتزلي في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين • وقهر اعداء الدين • وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس • واما مجوازه فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار مخبر نبينا عم وكتابه • ومع ذلك فاين هي من معجزاته من الخطأ حيث صرح بولادة نبينا عم من المشركين والمشركات وذلك شين ظاهر لنسبه الطاهر كيف وقد اجمع العلماء على ان من اسلم بنفسه لا يكون كفوا لمن له اب واحد في الاسلام وهذا صريح في ان الكفو في الاباء نقص في شرف النسب ليس هنا ضرورة وعنه الى التصريح بما ذكره على انه مختلف فيه بين السلف ولا دليل قاطع لاحد الفريقين وقد عملنا فيه رسالة وضحنا فيها وجه الحق فمن شاء الوقوف على ما هو المختار ووجه الاختيار فليستظهر تلك الرسالة في سلك المطالعة وهذا اخر ما اوردنا ايراده في هذه الرسالة فلنختم الكلام حامدا ومصليا •

الحمد لله الذي كرم بني آدم وفضلهم على كثير من مخلوقاته تفضيلا • والصلوة على خير البرية محمد الذي بلغ احكام الشريعة وفصلها تفصيلا • وعلى آله واصحابه خير اصحاب وخير ال ما لمع سراب وطلع آل • وبعد فهذه رسالة في تفصيل ما قيل في امر التفضيل قال صاحب المواقف لا نزاع في ان الانبياء عم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء عم افضل وعليه الشيعة واكثر الملل • وقال المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة • وقال صاحب الكشف في تفسير سورة بني اسرائيل المسئلة مختلف فيها بين اهل السنة والجماعة فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رض واختيار الزجاج على ما نقله صاحب التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا

والملائكة م

هذا ما عليه اصحاب ابي ح وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكاملين من نوع الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي ويشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه • واقوى ما تمسك به المعتزلة فيما ذهبوا اليه من امر التفضيل قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع ولا الملائكة المقربون ولا من هو اعلى منه قدرا واعظم خطرا وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبرائيل واسرافيل ومن في طبقتهم فان قلت من اين دل قوله ولا الملائكة المقربون على ان المعنى من فوقه قلت من حيث ان علم المعاني لا يقتضي غير ذلك وذلك لان الكلام انما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم في رفع المسيح عم عن منزلة العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كانه قيل لن يستنكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم ارفع الملائكة درجة واعلاهم منزلة ولا يذهب عليك انه على تقدير تمام ما ذكره لا يقوم حجة على من يفضل بعض الانسان او جنسهم على جنس الملائكة او جميعهم فان تفضيل الانسان من حيث هو انسان على الملائكة من حيث هي هي او تفضيل بعض افراد الانسان على جميع الملائكة كتفضيل محمد عم على كلهم لا ينافي تفضيل المقربين على المسيح عم كما تقول الرجل خير المرأة باعتبار الجنس ولا ينافي كون بعض النساء كمريم مفضلة على كثير من الرجال باعتبار شرفها وقربها وكرامتها عند الله تع وبعد التنزيل عن هذا يقول ان الثابت بما ذكره فضل المقربين من الملائكة على جنس البشر لا فضل كلهم عليه فالاحتجاج المذكور انما ينطبق على ما نحى اليه الامام الرازي لا ما نحى اليه المعتزلة واما قلنا على تقدير تمام ما ذكره لان في تمامه نظرا وذلك لان الذي يقتضيه علم المعاني ويساعده الذوق الخالي عن العصبية من كلا نبيين هو انه لا يستنكف المسيح ولا من هو اعلى منه بان يرفع شانه عن العبودية ويتوهم الاستنكاف منه ولا شك ان الملائكة لا سيما المقربون منهم لهم من التصرف في الاكوان باذن الله تع والاطلاع على المغيبات باعلام منه تع ما لا يقاس خوارق عيسى عم به وكفى بما جرى على المؤتفكات بريشة من جناح جبرائيل عم

قال رح • روى الحسن البصري قدس سره ان النبي عم قال الملك الاوّل اكل الملك اولى بني ... فقلت يا رسول الله ابي انت ... فقال ...

فوجب ان يقال لم يرتفع عيسى عم عن العبودية م

Murat Molla Hafız Kütüphanesi
1834
1498/47
297.3

اذ كان سبب ترافع النصارى بعيسى ع م عن حظ طرفه من العلم والقدرة الخارجين عن حد
القوة في البشر نور والكلام لهم مقتضى مذهبهم وليس الكلام مسوقا لهذا التفضيل
وهذا بين مكشوف ومن ذكر تجرد عيسى ع م بدل اطلاعه على المغيبات وقال في تقرير
مظنة الاستنطاق التجرد والروحانية التي في عيسى ع م من جهة انه لا اب له ثم قال وهذا
في الملائكة اقوى لانهم لا اب لهم ولا ام لم يصب اذ لا دخل لوصف التقرب في هذا المعنى
لانه من خصائص جنسهم انما دخله في الاطلاع على المغيبات واما الجواب بانه على الذين
يقولون الملائكة الهة ايضا واورد عليه ان قوله تع ولا تقولوا ثلثة في الاختصاص
بالنصارى وكذلك السوابق ودفع بان سوق الاية وان كان للرد على النصارى
لكن ادرج فيه الرد على عبدة الملائكة المشاركين لهم في رفع بعض المخلوقين عن مرتبة
العبودية للارجة المعبودية وادعاء انتسابهم الى الله بما هو من شوائب الالوهية
وخص المقربون لانهم كانوا يعبدونهم دون غيرهم ورد بان هذا لا ينفي الدلالة على
فوقية التالي لما هو مقتضى علم المعاني ويمكن ان يمنع بقاء الدلالة بان مقتضى علم المعاني
عند اتحاد المخاطب واما عند اختلافهما فلا لتعين طريق الترقي باقتضاء علم المعاني اياه
واما الجواب بان العطف للمبالغة باعتبار التكثير دون اعتبار التكبير كقولك اصبح الامير
يخالفه رئيس والمرؤس فيكون مقتضى علم المعاني رعاية لهذا الاعتبار فقوله وصف
الملائكة بالمقربين يأباه فان موجب ما ذكر تعميم النفي للجنس ومنهم من قال في رد
الاستدلال على الوجه المذكور بان ما ذكر انما يصح ردا للنصارى على وجه المبالغة
وطريقة الترقي اذا كان مسلما عندهم ان الملائكة افضل من عيسى ع م واعلى قدرا و
دون ذلك خرط القتاد كيف وهم يرفعونه درجة الى الالهية ورد بان الشرط
تسليمهم او يكون المعنى المقتضي للاستنكاف فيهم اظهر وقد تحقق الثاني ومما تمسكوا
به في المطلب المذكور قوله تع ولقد كرمنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم
من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا قال حجة الاسلام هو ما سوى
الملائكة وحسب بني ادم تفضيلا ان يرفع عليهم الملائكة وهم وهم منزلتهم عند الله تع
منزلتهم والعجب من المجبرة كيف تمسكوا في كل شيء وكابروا حتى جرتهم عادة
المكابرة على النعمة التي هي تفضيل الانسان على الملك في ذلك بعد ما سمعوا تعظيم الله تع

في امرهم وتكبيره مع تعظيم ذكرهم وعلموا اين اسكنهم وانى قربهم وكيف نزلهم
من انبيائه منزلة انبيائه من اممهم ثم جرهم فرط التعصب عليهم الى ان افتروا عليهم انهم
قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بني ادم الدنيا يأكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا
ذلك فاعطناه في الاخرة فقال وعزتي وجلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي
كمن قلت له كن فكان ورووا عن ابي هريرة رض انه قال المؤمن اكرم على الله
من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم انهم فسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الاية
وخذلوا حتى سلبوا الذوق ولم يحسوا ببشاعة قولهم وفضلناهم على جميع ممن
خلقناهم على ان معنى قولهم على جميع ممن خلقنا اجفى لقلوبهم واقذى لعيونهم
ولكنهم لا يشعرون فانظر الى تمحلهم وتشبثهم بالتاويلات البعيدة في عداوة الملأ
الاعلى كان جبرائيل غاضهم حين اهلك مدائن قوم لوط فتلك السخيمة لا تنحل من قلوبهم
الى هنا كلامه بعباراته الشنيعة وترهاته الضعيفة التي يجب تنزيه الكتب عن نقلها فضلا
عن تفسير كتاب الله تع ولا يخفى ما فيه من الجراءة على رد الاحاديث الصحيحة كما هو دأبه
في هذا الكتاب فان الذي اولا رواه محيي السنة في المصابيح ومعالم التنزيل والبيهقي
في شعب الايمان عن جابر رض ان النبي ع م قال لما خلق الله ادم وذريته قالت
الملائكة يا رب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا و
لنا الاخرة فقال لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان
والذي رده ثانيا قد رواه ابن ماجه عن ابي هريرة رض يقول قال رسول الله صلعم
المؤمن اكرم على الله من بعض ملائكته ثم انه لا اختصاص للخلاف في هذه المسئلة بالاشاعرة
وان مذهبهم ليس تفضيل افراد البشر كلهم على الملائكة وقد وقفت على ذلك فيما تقدم
فقوله والعجب من المجبرة موضع عجب ولقد احسن من قال ثم تعاشى به ذلك المتعصب
كلام لا على قانون الاستدلال ولا الجدال خرج به عن تفسير احسن الحديث الى الهذر
والخطل يسمى خيار اهل السنة والجماعة مجبرة وتشدق العبارة في ثلبهم وما يلفظ من قول
الا لديه رقيب عتيد والله ولي التوفيق والتسديد انه لا تمسك لهم في الاية المذكورة
لان ما ذكر فيها الاحوال المشتركة بين افراد الانسان فيهم ووضيعهم جليلهم وتفصيل
ذلك موقوف على تقدير ما ذكرنا في التفسير وهذا ولقد كرمنا بني ادم تكريما مشتركا

لا يخص بعض دون آخر وعبارة وان لم تتناول آدم عم ولكن دلالته متناولة له
اذ ذكر ان ترتيب تكريمه اولاده عم على وصف البنوة المضاف اليه لا يخلو عن دلالته
على انه منشأ التكريم ومبدأه فلا حاجة الى تأويل بني آدم بنوع الانسان بل لا وجه
له وكما انهم في جهة التكريم التعظيم واتى بالتعميم في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع
النص في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل والكثير تضمن اول الكلام واخره المبالغة
فكان احرى ان يصدر بحرف التوكيد مرة بعد اخرى قيل ومن جملة كرامته ان كل حيوان
يتناول طعامه بفمه الا الانسان فانه يرفعه اليه بيده وفيه نظر لان القردة مع انها من
الحيوان الخسيسة يشاركه فيما ذكر فلا يصلح كرامة ولان يعد خاصية له وحملناهم
في البر والبحر حتى لم يخسف بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حملناهم على الدواب والسفن
ورزقناهم من الطيبات من ضروب الملاذ وفنون النعم ما لم نجعل لواحد من سائر الحيوانات
وفضلناهم تفضيلا اشرة كل ذلك على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالشرف والكرامة والحق
بالتوكيد بهذا اعتناء بكونه معنوية بخلاف تلك الاحوال الثلثة ولان الاحكام
المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها كأن بعضها ببعض فظهر اثر ذلك
الشهادات في الدعوى ولما كان سياق الكلام في النعم المشتركة بين افراد الانسان
شريفها ووضيعها على ما نجت عليه الفاظه وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير فان كل فرد
من افراد الانسان غير مفضل على ما عداه جميعا وقد ذكرنا ظاهر دلالة فيه على عدم تفضيل
جنسه على جنس الملائكة لان في تفضيل جنس على جنس لا حاجة الى جميع افراد الاول على جميع
افراد الثاني ولو تنزلنا عن هذا المقام فان نقول ان القليل الخارج من جملة المفضل عليهم
هم بنو آدم ولا بد من اخراجه ضرورة ان الشيء لا يفضل على نفسه وان نقول ان ذلك
الخارج من افضلية من العقلاء وان التفضيل في الجملة في المفضل عليه مما لا حاجة الى الفضيلة
لا بد من اخراجه من جملة المفضل عليهم فاخراج القليل عنها لخساسته لا لشرفه والمراد من الكثير
الملك والجن فالآية حجة لنا لا علينا واما تفسير الكثير بالجميع ففيه تعسف من جهة اللفظ و
من جهة المعنى اما الثاني فلما عرفت انه لا بد في صحة المعنى من القليل الخارج عن جملة المفضل
عليهم واما الاول فلركاكة الجمع بين عبارة الجميع وقوله ممن خلقنا فان حق العبارة
ح ان يقال على جميع من خلقنا والحاكم في هذا الذوق السليم ومن وهم ان التعسف

انما التعسف من جهة تفسير الكثير بالجميع وتصدى لبيان انه قد يوضع الاكثر موضع الكل كما
قال الله تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين الى قوله واكثرهم كاذبون وقد فسر المص معنى صاحب
الكشاف في قوله وما يتبع اكثرهم الا ظنا الاكثر بالجميع فقد وهم وما فهم ما في قول المص
هذه الاية من الاشارة الى ان التعسف ليس في تفسير الكثير بالجميع مطلقا بل فيه حال
وقوعه في هذا المقام وسره ما نبهناك عليه آنفا

قوله واكثرهم

الحمد لله القديم كلامه العظيم انعامه بارسال نبينا محمد عليه صلواته وسلامه وبعد
فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن والفرقان بين الحق والباطل
في هذا المقام وقبل الشروع في حصول المرام لا بد من تقرير الاقوال الصادرة
من فرق الاسلام في صفة الكلام وتحرير محال الخلاف بتفصيل القيل والقال
فيها اقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قد اجمع المسلمون قاطبة
على اتصاف الباري تعالى بكونه متكلما وانه تكلم ويتكلم غير الاسكافي من المعتزلة
فانه نازع في كونه يتكلم متحملا في الفرق بين تكلم ويتكلم لكن معنى كونه تعالى متكلما عند
اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم ازلي نفسي احدي الذات ليس بحروف ولا اصوات
وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في
الازل بكونه امرا نهيا خاطبة تكلما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه
عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا
يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على
وجه لا يعود اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية واتفقوا
ايضا على ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا
فذهب الجبائي الى ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه
الباقون وذهب ابو الهذيل ابن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن و
بعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذهب الحسن بن محمد النجاري الى ان
كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وذهب الامامية والخوارج

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/48
Tasnif No.: 297.3

والحشوية ايضا الى ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء
فذهب الحشوية الى انه قديم ازلي قائم بذات الباري تعالى لكن منهم من زعم انه من جنس
كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان
قديم وحادث والقديم منهما من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على
القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات
الله لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان كان بالاعتبار الثاني
فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كائن بعد ما لم يكن لكن
منهم من توقف في اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف على اطلاق اسم
المخلوق واطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث من قال ليس جوهرا ولا عرضا
وذهب بعض المعترفين بالصانع تعالى الى انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير
كلام هذا وفوق ما ذكره الابهري في ابكار الافكار ولم يتعرض فيه بقول الحنابلة وكأنه
ادرجهم في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل التفتازاني الكلام في
هذا المقام حيث قال في شرح المقاصد وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه تعالى ليس من
جنس الخرس والطفولية هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة
او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا
في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على
المقاصد المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك
الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وتقدس وان المسموع
من الاصوات القراءة والمرئي من اسطر الكتب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على
جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب
بالقرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا
ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة

الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة قائم بذات الله تعالى و
انه قول الله تعالى لا كلامه واما كلامه فقدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير
محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة واما المعتزلة فلما قطعوا
بان المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى
ان معنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والاختلاق وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم
وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف و
لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رقوما في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون
قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد
بنظم الحروف وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف
وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها وتحصل انه انتظم من المقدمة القطعية والمشهورة قياسان ينتج
احدهما قدم كلام الله وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه
جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله
والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان القرآن هذا
او هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي
وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم
استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر الى هنا كلامه وتحقيق الكشف
ان القول بخلق القرآن انما كان كفرا عند فقهائنا على ما نص عليه في كتب الفتاوى

لان مرجعه الى انكار صفة الكلام وانقضى ان حافظ الدين الكردري غالى حيث
حيث قال في فتاواه قال المعلى قرآن افريده شده است سيم بحسبي نخالفه
شده است قيل يكفر لانه قول بخلق القرآن والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد
به التنزيل في العرف والعادة لكن يحتمل ان يراد بالقرآن المقروء بالسنتنا وانه
مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر بل الظاهر ارادته وقد ذكر في الاصول ان قول الامام
القائل بخلق القرآن كافر محمول على الستر لا على الحقيقة ودليل على ان القائل به متبع ضلال كافر
فان ما نقل عن الاصول صريح في المقول عما ذكر فتدبر وقال الفاضل التفتازاني في شرحه
للعقائد وانما غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المصنف في قوله والقرآن كلام غير مخلوق
تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عم كلام الله
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في
الحديث المذكور محمول على المفترى وقال الفاضل الشريف مما نقل عنه ...
وهو ان المناسب بقول كلام الله على ان الصفتي قدح فيه وجه من الوجوه ...
تقدم ذكره من قوله والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية الى آخره بحث وهو انه لا يلزم
من ان يراد بما يعود على الضمير في قوله انه من صفات الله ما يراد به في قوله وهو انه من جنس
اولا وعلى الاول لا يصح لقوله والاشاعرة كونه من جنس الاصوات لان المراد بما يعود عليه
الضمير في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي والاشاعرة لا ينكرون كونه من جنس الاصوات
وعلى الثاني لا يصح لقوله ضرورة امتناع صدق النقيضين اذ لا تناقض حينئذ بين نتيجتي القياسين
وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان انه تع به متكلما والاشاعرة يمنعون كونه من
جنس الاصوات ودليل الاشاعرة على مذهبهم انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معنى له سوى
انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته تع فتعين النفسي القديم ويرد عليه
ما ذكره الآمدي في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا ولكن لا نسلم
وجود الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعت الامة على ان الله تع متكلم بكلام اجمعوا على
اطلاق ذلك لفظا او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم كلامه تع حروف
واصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القائم بالنفس فاذا ما اتفقوا عليه
من الاطلاق لفظا لا يدل على الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع بقي

بحث هنا نحو من التنبيه عليه وهو ان ما اثبته اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس
الذي ضد النسيان لا ما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام
الفاضل التفتازاني المنقول عن شرح المقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي نسب اثباته
الى اهل الحق منافية للسكوت والآفة كما هو في الخرس والطفولية وانه مدلول الكلام اللفظي
لا مسماه كما هو الظاهر من قوله والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر انه تع
بالسنة متعددة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام فلينظر في سلك المطالع علقتها
على المقالات المقررة المنسوبة الى صاحب المواقف حتى تقف على قول الفاضل المذكور وكلام
الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة
الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تع من الخلل
فتأمل والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد

الحمد لله ذي الاسماء الحسنى والصلوة على ذي المقصد الاسنى وبعد فهذه رسالة
مرتبة في بيان ان اسماءه تع توقيفية اي يتوقف اطلاقها عليه تع على الاذن من
الشارع فيها او قياسية لا يتوقف على الاذن فيه بل اذا دل العقل على اتصافه تع
بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها وكذا الحال
في الافعال فذهب الاشعري ومن تابعه الى الاول وذهب المعتزلة والكرامية
الى الثاني واختار القاضي ابو بكر منا التفصيل حيث قال كل لفظ دل على ثابت
له تع جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه
فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل
ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال
انما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة
سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب
الطب علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها ايهام بما لا يصح في حقه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/49
Tasnif No: 297.3

وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف قالوا ليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال وقال ابن الحاجب في بعض رسائله اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وثبت ان من لغة العرب لفظا يطلقونه على الباري تعالى لم يحتج الى اذن من الشرع لثبوت ان الله تعالى هو الواضع وان قلنا ان الواضع هو العرب واحد او جماعة ولم يكفنا اطلاق اللفظ في تلك اللغة لجواز ان يطلقوا على الباري تعالى ما منع الشرع بعد ورود اطلاقه والحق ما ذكره لا ما ذكروه على الاطلاق واعلم ان محل الخلاف اطلاق اللفظ على ذاته تعالى لا اطلاقه على مفهوم صادق عليه تعالى والفرق واضح وان خفي على بعض الناظرين في هذا المقام على ما ستقف عليه فاطلاق الخارج المفهوم من قوله تعالى وهو خادعهم خارج عن البحث لانه لم يطلق عليه تعالى بل اطلق على مفهوم مجازي صادق عليه تعالى وكذا اطلاق الرفيق في قوله ان الله رفيق يحب الرفق والحديث بتمامه مذكور في المشارق فانه لم يطلق ايضا على ذاته تعالى بل اطلق على مفهوم وحمل ذلك المفهوم عليه تعالى ومن غفل عن هذا قال في شرح الحديث المذكور واختلف العلماء في جواز اطلاق الرفيق على الله تعالى فذهب طائفة من الاشاعرة الى جوازه لان هذا الحديث قد ورد فيه فظاهر انه من الشارع بذلك لان الاطلاق الاسم عليه تعالى من باب العمل وخبر الواحد يفيد العمل وذهب طائفة اخرى الى عدم الجواز قائلة بان جوازه لا يثبت الا بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع على ذلك ولم يثبت ولا دلالة في الكتاب والسنة الواردة من الاحاد فان استدلال الطائفة الاولى بالحديث المذكور على محل الخلاف مبناه على عدم الفرق بين الاطلاقين المذكورين ثم ان ما قالوا الطائفة من ان جوازه لا يثبت بالسنة الواردة من الاحاد منظور فيه على ما ستقف عليه وقال الامام النسفي في شرح الاسماء الحسنى والصفات اختيار الغزالي ان الاسامي موقوفة على الاجازة فاما الصفات فغير موقوفة عليها وفيه نظر لانه ان اراد بالاسماء الاعلام وبالصفات المشتقات من الصفات فلا صحة له لما عرفت ان الاسماء الاعلام خارجة من محل الخلاف على ما قالوا وتوقف الحكم فيهما على التفصيل على ما قاله ابن الحاجب وان اراد بالاسماء المشتقات من الصفات والافعال وبالصفات ما يحمل عليه تعالى بطريق الاطلاق على

على ذاته بل بطريق الاطلاق على مفهوم صادق عليه كما في قوله ان الله رفيق فقد عرفت فساده ايضا وان اراد معنى آخر لابد من بيانه حتى ننظر في صحته وفساده وقال الفاضل الدواني في شرح العقايد العضدية وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا دلالة له الا للاب والمالك وما يجري مجراهما وهو تعالى منزه عن التصرف فيه وفيه نظر لما عرفت ان الاطلاق بهذا المعنى خارج عن محل الخلاف ثم قال ويشكل بلفظ خداي وتكري وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير اللهم الا ان يقال ان لفظ خداي معناه خود اينده اي الموجود لذاته فيكون مرادفا لواجب كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه بحسب اللغات ان امكن فكانه نسي ما ذكره في الشرح المذكور قبيل هذا الكلام نقلا عن صاحب المواقف من انه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات ان منشاء القول بالاشكال المذكور والغفول عن الكلام المزبور واما ما نقله عن الامام فمسطور في المطالب بهذه العبارة قولنا واجب الوجود لذاته يفيد انه يستحق الوجود من ذاته المخصوصة ولذاته المخصوصة وقريب من هذا اللفظ قولنا بالفارسية خداي واصل هذا اللفظ قولهم خداي وهي مركبة من لفظين احدهما خود ومعناه ذات الشيء ونفسه والثاني اي ومعناه جاء فالمعنى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره فصار قولنا خداي في معنى بنفسه وجد وذلك هو اللفظ المطابق لقولنا واجب الوجود لذاته الى هنا كلامه وهذا يعني القول بان خداي اصله خود آي وهم فاسد فان خداي في لغة الفرس بمعنى الصاحب يشهد لذلك تتبع كلامهم فانهم يقولون كشور خداي ويريدون معنى صاحب كشور البيت الفارسي بدرگاه تو سر نهم بر زمين ز من جمله كشور خدايان چين ويقولون سيم خدا ويريدون معنى صاحب سيم البيت الفارسي هم سيم خدا و هم قوي پشت خلقي سوي او كشيده انگشت ومنه دولت خداي بمعنى صاحب دولت البيت الفارسي هنر چو بكار يافت قدري تمام بدولت خداي بر آورد نام ومنه كتخداي اصله كدخداي

معناه صاحب منزل فان كد في لغة الفرس بمعنى المحل ومنه ميكده و بتكده والهاء
في اخرها للنقل الى الاسمية وبما قررناه تبين بطلان ما توهم القاضي عضد الدين
من الترادف بين لفظ الله ولفظ خداى حيث قال في شرح المختصر لابن الحاجب
قالوا الوضع وقوع كل مرادف مكان صاحبه لصح خداى اكبر كما يصح الله اكبر لا ذكر فيه
والالزم منتف الجواب ولا بالتزام صحة خداى اكبر ممن نفهم للخلاف فيه ولا التزام
الا لمجمع عليه اذا لم يثبت بدليل وثانيا بالفرق بان المنع ثمة لاجل احتلال اللفظين
فلا يلزم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة انتهى ثم قال الفاضل الدواني و
اما اطلاق واجب الوجود وصاحب العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق التوصيف
لا بطريق التسمية فمنشاؤه عدم الوقوف على الفرق بين الطريقين الذي بيناه
فيما تقدم فانه اذا قيل يا واجب الوجود يكون بطريق التسمية لا بطريق التوصيف
فافهم قال الفاضل الشريف في شرح المواقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف والمختار في ذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في
ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشرع وقال الآمدي في ابكار الافكار فكلما ورد الاذن من الشارع
به جوزناه وما ورد المنع بمنعناه وما لم يرد فيه اطلاق ولا منع فقد قال بعض
اصحابنا بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع منه اولى من القول
بالجواز مع عدم ورود التجويز اذ المنع والتجويز حكمان وليس اثبات احدهما مع
دليل اولى من الآخر بل الحق في ذلك التوقف وهو ان لا يحكم بجواز ولا منع و المنع
في ذلك من الظواهر الشرعية ما هو المنع في سائر الاحكام وهو ان يكون ظاهرا في
دلالته وفي صحته ولا يشترط فيه القطع كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكون التجويز والمنع
من الاحكام الشرعية وان التفرقة بين حكم وحكم في اشتراط القطع في احدهما دون
الآخر تحكم لا دليل عليه وفي المواقف وشرحه والذي ورد به التوقيف في المشهور
تسعة وتسعون اسما وقد ورد في الصحيح ان الله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا
من احصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها
كما في حديث الكبير اى للمواقف واما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها

بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر
والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة
وذى المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في
رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر و
الشديد والكافي وغيرها ولا يذهب عليك ان ما نقل عن الآن مبناه على عدم الفرق
بين الاطلاق الذي محل الخلاف والذي خارج عنه ومما ورد به التوقيف في الخبر
اسم الديان والمراد من احصائها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها
مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها. تم تم

الحمد لله الذي رفع السماء ووضع الميزان. والصلوة على محمد كف الانسان عن
المعاصي والخسران. وعلى آله واصحابه الذين اقاموا الوزن ولم يخسروا الميزان
الجمهور على ان صحائف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلائق
اظهارا للمعدلة وقال الضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل في القضاء
وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اى يعادله
ويساويه وان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج هذا شايع من جهة اللسان
والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان ولقد احسن القشيري
حيث قال لو حمل الميزان على هذا فليحمل الصراط على الدين الحق والجنة والنار على ما
يرد على الارواح دون الاجساد والشياطين والجن على الاخلاق الذميمة و
الملائكة على القوى الحميدة وقال القرطبي الاعراف ولقد اجمعت الامة في الصدر الاول
على الاخذ بهذه الظواهر من غير تاويل واذا اجمعوا على منع التاويل وجب الاخذ بها
وصارت هذه الظواهر نصوصا وقال حذيفة رض صاحب الموازين جبرائيل عم
يقول الله عز وجل يا جبرائيل زن بينهم فرد من بعضهم لبعض وقال وليس ثم ذهب
ولا فضة فان كانت للظالم حسنات اخذ من حسناته فرد على المظلوم وان لم يكن
حسنات اخذ من سيئات المظلوم فحمل على الظالم فيرجع الرجل وعليه مثل الجبال

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/50
Tasnif No: 297.3

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/51
Tasnif No. : 297.3

وروى عن النبي عم ان الله تع يقول يوم القيمة لآدم عم اندر الى الكرسي عند الميزان وانظر ما يرد اليك من اعمال بنيك فمن رجح خيره على شره مثقال حبة فله الجنة ومن رجح شره على خيره مثقال حبة فله النار حتى يعلم اني لا اعذب الا ظالما

اقول دل الحديث على ان الميزان فوق السموات السبع فالوزن بعد العبور من الصراط لانه على متن جهنم والسموات السبع طبقاتها يشهد بذلك اي بان الميزان وراء ما رواه الترمذي عن انس رض وقال الحديث حسن وهو انه قال سألت رسول الله عم ان يشفع لنا يوم القيمة قال انا فاعل ان شاء الله تع قلت فاين اطلبك قال اطلبني على الصراط قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند الحوض قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند الميزان فاني لا اخطئ هذه الثلثة مواطن فان قلت فهل يلزم من هذا عبور الكفار على الصراط قلت نعم فان الناس كلهم يعبرون على الصراط دل على ذلك ما روى عنه عم انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت الارض اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم على جسر جهنم ونقل الآمدي في ابكار الافكار اجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالفين على ان الصراط جسر على متن جهنم وان عبور الخلائق كلهم عليه فاقول عبور الكفار على الصراط من جملة ما اعد لهم من العذاب في الدار الآخرة لانه يكون في حقهم على اشق وجه واتعبه فان قلت فهل يجوز ان يختار الامر الثاني قلت لا لان قوله تع ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اي يجحدون وقد دل على ان الكفار ايضا توزن اعمالهم وان من خفت موازينهم هم الكفار فان قلت اليس قد دل قوله تع فلا نقيم لهم وزنا على ان الكفار لا توزن قلت لا لانه في حق منكري الحشر من الكفار لا في حق الكفار مطلقا دل على ذلك سياق الآية المذكورة وهو قوله تع اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم ولا بعد في اختصاص الحكم المذكور بهذا النوع من الكافر على انه قيل لو اعدم اقامة الوزن بالازدراء به وقالوا معناه اي لا نجعل لهم خطرا وقدرا قال الآمدي اما الميزان فقد اثبته الاشاعرة والسلف واكثر المسلمين وانكره المعتزلة لكن منهم من احاله عقلا

[illegible]

الحمد لله القادر المختار والصلوة على سيد الاخيار محمد سيد الابرار وعلى آله الكرام وصحبه الكبار من المهاجرين والانصار وبعد فهذه رسالة في تحقيق ان ما يصدر بالقدرة والاختيار لا بالكره والاضطرار فانه من امهات المطالب ولا يمكن اثباته بالنقل لتوقف النقل عليه وذلك ان ثبوت الشرع موقوف على دلالة المعجزة على صدق الرسول وهي موقوفة على ان يكون المعجزة صادرة عنه تع بقدرته او عن الرسول باقداره عليها على اختلاف المذهبين وهو انه تع مختار في ذلك اذ لو كان مضطرا في ايجادها او في تمكين مدعي الرسالة منها لا يكون واحد منهما تصديقا فعليا منه تع لمدعي المذكور ومن ههنا تبين ان من انكر كونه تع قادرا مختارا ليس له من الاسلام والحكمة الا الاسم والرسم وان من تصدى لاثبات هذا الوصف له تع بالكتاب والسنة لم يكن على بصيرة قال الامام البيضاوي وان الله على كل شيء قدير والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تع عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري تع واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تع لانه شيء وكل شيء مقدور له تع الى هنا كلامه وقد عرفت ان المقدمة القائلة كل شيء مقدور له تع لا يمكن اخذه من الشرع والاستدلال بالآية المذكورة على ان مقدور العبد مقدور الله تع بناء على المقدمة المذكورة غير تام ثم ان القادر ما صح منه الفعل والترك لا ما ذكره فان ذلك معنى المختار وهذا واضح قال الامام في المطالب العالية اجود ما قيل في حد القادر انه الذي يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى بحسب الدواعي المختلفة ثم قال الدواعي ليست من باب التصورات بل من باب التصديقات فانه ما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل الفلاني على نفع زائد لم يحصل الداعي الى الفعل وما لم يحكم الذهن باشتمال الفعل على ضرر زائد لم يحصل الداعي الى الترك فثبت ان الداعي والصوارف من باب

[illegible]

التصديقات ثم قال اطبق المحققون من الفلاسفة على ان صدور الفعل من القادر
يتوقف على الدواعي وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة واكثر المتكلمين اتفقوا
على انه لا يتوقف عليه وانما قال اكثر المتكلمين لان منهم من قال ان الرجحان بدون
المرجح الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع ولا ينتهي تلك الاولوية
الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في القادر جائز بل واقع وضربوا
لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين اكل الرغيفين ومنها الهارب
من السبع اذا وصل شعب الطريقين فانه يختار احدهما دون الاخر لا لمرجح وهذا ايضا
مذكور في الكتاب المزبور ومن ههنا تبين انه لم يصب في زيادة نحو يجب الدواعي
المختلف في حد القادر على الاطلاق لعدم صحتها على اصل اكثر المتكلمين ان كان المراد
منها بيان اشتراط الداعية في صدور الفعل عن القادر كما هو الظاهر المتبادر والا
فلا يصح الحد المذكور على من في طرف خلافهم من عامة الحكماء وسائر المتكلمين لانهم قائلون
باشتراطها فيه والنقح دقيقة وهي ان الحكماء انما انكروا كونه تعالى قادرا لان صدور
الفعل عن القادر يتوقف عندهم الى الداعي اليه وذلك في حقه غير متصور لانه
الغني المطلق فلا مجال لان يكون الداعي مصلحته والعالي لا يفعل لاجل السافل فلا
احتمال لان يكون الداعي مصلحة الغير فانسد باب الداعي في حقه تعالى ولا يلزم منه
ان يكون متمكنا عن الفعل والترك اصلا حتى يلزم الايجاب لان التمكن من الفعل والترك
في الجملة بان لا يكون واحد منهما لازما للذات الفاعل لا يستلزم الحاجة الى الداعي
انما الحاجة اليه عند صحة كل منهما بدلا عن الآخر في الواقع وهذا اخص من الاول اذ يجوز
ان يكون احدهما متعينا في الواقع بحسب اقتضاء الحكمة لا بحسب اقتضاء الفاعل ومراد من
قال واعلم ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه
الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضمام وجود الارادة او عدمها
الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك من القادر بمعنى التمكن من الفعل والترك
في الجملة لا القادر المنقول حده ومراده من صحته ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر
صحتهما نظرا الى ذاته لا صحتهما فلا ينافي امتناع احدهما بحسب الواقع ومراده من الارادة
ما سماه الفلاسفة العناية الازلية والله اعلم والحكم ، تم

قاضي بتلخيص المحصل مكه

٥١
١٩١

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/52
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار ، لا بالايجاب والاضطرار ، و
الصلوة على النبي المختار ، محمد واله وصحبه الاخيار وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق
مراد القائلين بان الواجب تعالى موجب بالذات واعلم ان هذه المسئلة من امهات
مطالب الحكمة ومعظم اصول الفلاسفة ومن انتسب الى الحكمة وانتهى الى الفلسفة
لا بد له من القول بتلك الاصل والا لا يكون له من الحكمة الا الاسم ومن الفلسفة الا الرسم
فالفلاسفة الاسلاميون كالفارابي وابن سينا لا بد لهم من الاعتراف بالاصل المذكور
والاعتقاد به وظاهره كفر صريح فيشكل الجمع في حقهم بين وصفي الاسلام والفلسفة
وايضا من الصوفية المتشرعين من وافق الفلاسفة في الاصل المذكور على ما فصله
الفاضل الجامي في رسالته المعمولة في تحقيق مذاهب الحكماء والمتكلمين والصوفية
في ذاته تعالى وصفاته ولا شبهة في ان مدار الشريعة على المعجزة وكونها تصديقا
فعليا وتبتني ذلك على ان يكون خالقا مختارا لا فاعلا بالاضطرار فالجمع بين التشرع
والقول بذلك الاصل مشكل وان شئت الوقوف على وجه انحلال هذا الاشكال فكن
ما نتلو عليك من المقال اقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لا كلام في
ان ارباب الحكمة متوافقون ، واصحاب الفلسفة متطابقون على ان مبدأ العالم
موجب بالذات ولا حاجة في ذلك الى زيادة بيان انما الشان في تعيين مرادهم
من هذا القول وتبيين مرامهم بهذا الكلام ، فنحن نقول لا يخلو من ان يكون مرادهم
مما ذكروا ان مبدأ العالم مضطر في ايجاده بحيث لا يقدر على تركه ولا يصح منه ذلك ويكون
مرادهم منه ان يقال انه تعالى وان كان فاعلا بالمشيئة والاختيار ، لا بالكره والاضطرار
وانه قادر على ان يفعل ويصح منه ترك الفعل الا انه لا يتركه البتة ولا ينفك عن ذاته
الفعل لا لاقتضاء ذاته اياه حتى يلزم ان يكون مضطرا فيه اضطرار النار والشمس في
التنوير والاحراق والاضاءة والاشراق على اصل القائلين بتأثير الطبايع
واستناد الآثار اليها بل لاقتضاء الحكمة ايجاده ، وعلى هذا المعنى لا نقص في الايجاب
ولا شين ولا يكون القول به كفرا بخلاف المعنى الاول فانه نقصان بلا اشتباه

يجب تنزيهه تعالى عنه وان القول به كفر باتفاق اهل الحال والعقل والطباق ارباب
الملل • والظاهر ان مرادهم من الايجاب هو هذا المعنى الاخير وان كان المشهور
فيما بين خصمائهم من فرق المتكلمين والمسطور في كتب اكثر المتاخرين هو المعنى الاول
ويشهد لذلك انهم يدعون الكمال في الايجاب • ولا كمال فيه على المعنى الاول بل الكمال
على المعنى الثاني كما لا يخفى على من تامل وانصف • وبالتجنب عن التعسف اتصف • وعلى
وفق ما ذكرنا صرح الفاضل المحقق نصير الطوسي حيث قال في تلخيص المحصل واعلم ان
القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
وانما يترجح احد الطرفين على الاخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة
والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة
هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه
يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة وكون الارادة
علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى انه لا يمكن بل يجب حصوله بعد
اجتماعهما لان الداعي الذي هو ارادة جازمة لا يدعوا الا الى المعدوم والعلم به
بديهي ولذلك قالوا بوجوب الحدوث الى هنا كلامه • ولنا دليل اخر على تعيين المعنى
الثاني للارادة قاطع لعرق الاشتباه وهو انه لا شبهة في ان المعلول الاول ممكن
العدم والا لكان واجب الوجود وهذا خلف ولا مجال للفلاسفة في ان كل ممكن
مقدور له تعالى بناء على ان الامكان مصحح للمقدورية عندهم فثبت بحكم ما تبين المقدمتين
ان عدم المعلول مقدور له تعالى ولو كان اقتضاؤه تعالى وجود المعلول الاول اقتضاء
ذاتيا بحيث لا يمكن تخلفه عنه لما كان عدمه مقدورا له واذا تقرر هذا فاتضح انهم لا
يقولون بالايجاب على المعنى المشهور المذكور في كتب المخالفين بل يقولون به على
المعنى الاخر لا يقال تخلف المعلول عن العلة الكافية في ايجاده ممتنع والامتناع
يابى المقدورية لانا نقول ذاك اذا كان اقتضاء العلة المعلول اقتضاء ذاتيا واما اذا
كان اراديا اي لا يكون الذات مقتضيا له ما لم يتعلق صفة الارادة كالذي نحن
فيه فلا امتناع في التخلف فان قلت لا يخلوا من ان يقولوا بصحة الترك منه تعالى ام لا و
على الاول يلزمهم ما الزمهم قائلين بانه تعالى مختار لا موجب فهم فيه محجوجون بالحجة

التي عولوا عليها في اثبات مطلبهم هذا وذلك انهم قالوا ان المبدا الاول لو كان
فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه دون
الاخر افتقر الى مرجح فننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها اليه والى
ضده على السوية فيفتقر الى مرجح اخر وهكذا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم
يفتقر لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
وقد تعلقت باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات الصانع اذ حينئذ يجوز ان
يترجح وجود الممكن من غير مرجح وهذه الحجة تنتقض عليهم لان مدارها على ثبوت
صحة الفعل والترك منه تعالى وعلى الثاني يتعين ان يكون مرادهم من القول المذكور
ما هو المشهور لا ما ذكرته ولا يصح ما نقل عن تلخيص المحصل قلت نختار انهم يقولون
بصحة الترك منه تعالى لكن لا في الواقع ونفس الامر لانها مخالفة للحكمة وما يخالف الحكمة يمتنع
صدوره عنه تعالى ووقوعه في نفس الامر بل نظرا الى ذاته تعالى على معنى انه تعالى غير عاجز عن
الترك بل قادر عليه غير مضطر في الفعل ولا استحالة في ذلك بل لا بعد ايضا الا ترى
ان ما لم يتم استعداده لا يمكن ان يوجد ويدخل تحت قدرته بالفعل الا انه لا يصح
ان يصدر عنه اصلا حتى يكون ذلك لقصور وعجز من جانبه بل لانه غير قابل للفعل و
فيض الوجود وبعد فالنقصان في جانبه ونظير هذا القول في الابتناء على صحة الترك
نظرا اليه تعالى دون الواقع قول اهل السنة ومنهم ان الممكنات كلها داخلة تحت قدرته
تعالى على معنى انه ما من ممكن من الممكنات الا وهو تعالى قادر على ان يخرجه من العدم
الى الوجود ومع ذلك لا يمكن ان يخرج كلها الى الوجود بحيث لا يبقى شيء منها في العدم
على ما تقرر في موضعه فالممكنات كلها يصح ان يصدر عنه تعالى نظرا الى قدرته ولا يصح نظرا
الى الواقع ونفس الامر لما فيه من الاستحالة • قال الامام الرازي في المطالب العالية
قال اهل الملل والنحل المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر او يؤثر
لا مع جواز ان لا يؤثر وهو الموجب فهذا التقسيم يدل على ان كل مؤثر فهو اما قادر
واما موجب ثم عند هذا قالوا القادر هو الذي يصح ان يؤثر تارة وان لا يؤثر
اخرى بحسب الدواعي المختلفة هذا ملخص الكلام في الفرق بين القادر والموجب و
قالت الفلاسفة القول باثبات مؤثر يكون تاثيره على سبيل الصحة مشكل • ثم ذكر في

في بيان وجه الاشكال انما حاصل الجواب الاول هو ان لكل شيء يفرض مؤثرا في اثر ما انه
يكون كل ما لا بد منه في كونه مؤثرا في ذلك الاثر حاضرا او لا يكون مجموع تلك الامور
حاضرا فان كان الاول وجب ترتب الاثر عليه ضرورة ان المعلول يجب وجوده
عند حضور جميع ما لا بد منه في وجوده وان كان الثاني امتنع صدور الاثر عنه
ضرورة ان انتفاء كل جزء من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول علة مستقلة لعدمه فيجب
عدمه على تقدير عدم حضور جميع ما لا بد منه في وجوده واذا وجب عدمه يمتنع وجوده
واذا كان لا حال الا احدى هاتين الحالتين وثبت ان الحاصل في احديهما هو الوجوب
والحاصل في الاخرى هو الامتناع ظهر ان التاثير على سبيل الصحة والجواز قول لا يقبله
العقل • ثم قال واعلم ان المتكلمين لهم في هذا المقام قولان فمنهم من سلم ان الرجحان
بدون المرجح الا انهم زعموا ان عند حصول المرجح يصير الفعل اولى بالوقوع الا ان تلك
الاولوية لا تنتهي الى حد الوجوب ومنهم من قال الرجحان بدون المرجح في حق القادر
غير ممتنع وضربوا لذلك امثلة منها المخير بين شرب القدحين ومنها المخير بين اكل
الرغيفين • ومنها الهارب من السبع اذا وصل الى شعب الطريقين فانه يختار احدهما
دون الاخر لا لمرجح قالوا ولا بد هيهنا من الاعتراف بامكان ان يصدر عن القادر احد
مقدوريه دون الاخر لا لمرجح اذ لو توقفا على انضمام المرجح اليه وقد ثبت ان عند انضمام
المرجح اليه يصير واجب الوقوع فيلزم ان لا يبقى فرق بين الموجب والقادر لكن العلم
بهذا الفرق ضروري فوجب الاعتراف بان القادر يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الاخر
من غير مرجح الى هنا كلامه • فقد تلخص لنا من التفصيل امران احدهما ان الايجاب المنافي
للقدرة لا يلزم ان يكون ناشيا عن ذات الفاعل مستندا اليه وحده وهذا
يشهد لما قدمناه من ان الايجاب انما نسبه الحكماء في المبدء الاول استناده الى الحكمة
لا الى ذاته تعالى وثانيهما ان قولهم بانه موجب قادر لا مختار لا انه واجب بالذات كما هو
الظاهر من تقرير القوم بل لانه فاعل وحق كل فاعل ان يكون كذلك واجبا كان ذلك
الفاعل او ممكنا • وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي

الطبائع الجسمانية يعني ان قدرته ليست صفة مصححة للفعل والترك وان ارادته ليست
صفة مخصصة لاحد مقدوريه على الاخر بالوقوع بل كل منهما عين ذاته على معنى ان ذاته
من حيث انها مؤثرة في وقوع مشيته والممكنات قدرة ومن حيث انها مرجحة لاحد
المقدورين المتساويين على الاخر اختيار • ونقل عن صاحب التهافت زعم ان مراد
ان يقال انه تعالى قادر مختار لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول المليون بل
بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا
ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل لازمة لذاته تعالى يستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين ولا
صدق احدهما فقد حرف كلام ذلك الفاضل بغير معناه • ونزل مرامه على غير مبناه • ثم اذا
في زعمه قيام الخلاف بين الفريقين في ثبوت القدرة بمعنى صحة الفعل والترك له تعالى
لما وقع فيما تقدم ان الفلاسفة لا يخالفون المتكلمين فيه ثم ان ما ذكره نفيا واثباتا
معنى القادر وحده عند المحققين لا معنى مجموع القادر المختار كما توهم ذلك الزاعم
الى الوهم الفاضل الشريف حيث قال في بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي علقها
على شرح التجريد ان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت
له تعالى فانه صرح في عدم الفرق بين القدرة والاختيار لان ما ذكره معنى القدرة و
انت بعد ما عرفت مراد الفلاسفة من الايجاب ووقفت على عدم خلافهم في القدرة
بمعنى الصحة والترك فقد تحققت ان النزاع المذكور لم ينصب في محل ذهب ارباب الملل و
الشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على انه يصح منه ايجاد العالم
وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته
وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية
المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى
انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب
مع علمه بمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفياض المطلق • واما يتوهم من انه
لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف

في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب
مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وذهب
المتكلمون الى انه يجب تاخر الفعل عنها لوجوب عدم الفعل حال القصد اليه والا لزم
طلب حصول الحاصل وليس شيء بل الخلاف بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك فانهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى
مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في
واحد من تلك الاوقات لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثيل يسمونه عناية
ازلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك وعدم لزوم الافاضة بل
نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه والعجب
انه صنف كتابا في تهافت الفلاسفة وصدره بهذه المسئلة وخاض فيها قبل تحقيق
مقالتهم فيها والعجب منه انه تبع فيه الفاضل الطوسي على خلاف ما صرح به في
شرحه للاشارات في تلخيصه المحصل ثم ان كلامه المنقول انما يحتوي على وجوه الخلل
منها ان الظاهر منه ان لا يكون خلاف بين ارباب الشرايع والملل من اهل الاسلام
وغيرهم في هذا المطلب بل يكون الكل متفقين فيه على مخالفة الفلاسفة وقد بينت
فيما تقدم على ان الصوفية المتشرعين مع الفلاسفة في هذا المطلب وقد وقع في هذا
الوهم الفاضل الشريف فانه قال في شرحه للمواقف والايجاد اي انه تعالى قادر اي
يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وهب
المليون كلهم ومنها ان معنى ايجاب شيء شيئا آخر هو اقتضاؤه اياه على وجه
لا يمكن تخلف الثاني عن الاول كاقتضاء الشمس الاشراق واقتضاء النار الاحراق
على راي الفلاسفة وهم على ما زعمه ذلك الزاعم لما ذهبوا الى اثبات الايجاب بالمعنى المذكور
في مبدإ العالم لزمهم القول بان فاعليته كفاعلية المضطرين من ذوي الطبايع
الجسمانية فما رجع اليه الفاعلية من معنى التاثير والايجاب ان فارقها من حيث ان
فاعليته مقارنة للشعور والعلم دون فاعليتها ولا تاثير لهذا في الفرق بين الايجابين
فلا وجه لقولهم وقالوا انه تعالى موجب بالذات لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين بل

المجبورين ومنها انه يرد على قوله بل على معنى انه تام في فاعليته اي ان الايجاب
بهذا المعنى لا ينكره اهل الحق على ما ذكره الشريف الفاضل في حواشي التجريد حيث قال في
القول بتوقف العلوم على تحقق الاستعداد لا ينافي القول بالفاعل المختار لجواز
ان يكون التوقف عاديا وعلى تقدير كونه حقيقيا جاز ان لا يكون مفضيا الى
وجوب الفيض بل الى ترجحه وعلى تقدير افضائه اليه جاز ان يكون الاستعداد المفضي
الى وجوب الفيض مستندا الى اختياره وبذلك يندفع ما قيل ان المباحث المذكورة
ههنا انما تمشي على قاعدة الايجاب دون قاعدة الاختيار الى ههنا كلامه ومنها
ان موجب قوله مع الاوقات الغير المتناهية هو ان يكون كل موجود ممكن ماديا كان
او مجردا زمانيا واقعا فيه او في طرفيه وليس كذلك فان الموجودات الممكنة ما
لا تعلق له بالزمان اصلا كالعقول المجردة على اصلهم ومنها العدول عن العبارة
الصحيحة في قوله بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة اولا فان
الصواب ان يقال هل يجب مقارنته للقدرة والارادة اولا فلا كلام في جواز مجامعة
الفعل للقدرة والارادة انما الخلاف في وجوب تلك المجامعة ومنها ما في تعليل
القائل لامتناع تخلف المعلول من القصور اذ لم يثبت بعد ان تعلق الارادة
بالمعلول جزء اخير من العلة التامة فالوجه ان يقال في التعليل لامتناع تخلف
مراد الله تعالى عن تعلق ارادته لاستلزامه العجز ومنها انه استدل بقوله فانهم يقولون
ان تمثل نظام جميع الموجودات اي على انهم لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل و
الترك ومبنى ذلك الاستدلال على ان يكون ذاته تعالى عندهم مقتضيا للتمثل المذكور
وان يكون ذلك التمثل مقتضيا لافاضة هذا النظام مقتضى الذات بالواسطة المستندة
اليه فلا يصح انفكاكه عنه لاقتضائه له فلا يصح انفكاك الاحراق اياه اقتضاء تاما عن النار
لاقتضائها اياه بواسطة اقتضاء التسخين اقتضاء تاما ولا صحة لذلك المبنى لان
موجبه ان يكون لانهم لا يقولون بكون التمثل المذكور المسمى بالعناية الازلية موجبا
لفيضان المتمثل عنه تعالى ايجابا تاما بل يقولون انه يرجح اقتضائه تعالى اياه على عدم
اقتضائه فهو بمنزلة الداعي في الفاعل بالاختيار ههنا وقد افصح عن هذا المعنى صاحب
المواقف حيث قال في مقصد انه تعالى مريد قال الحكماء ارادته نفس علمه بوجه النظام

بوجه النظام الاكمل وسموه عناية بل الظاهر من سياق كلامهم انهم يجعلون التمثيل
المذكور مرجحا لصدور العالم بهذا الوجه المخصوص على سائر الوجوه الممكنة قال الكاتبي
في شرحه للملخص اختلفوا في معنى عنايته تعالى فذهب الفلاسفة الى انها عبارة عن
علمه تعالى بانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون واقعا على الوجه الاكمل
الانفع وعلمه بهذا المعنى سبب لفيضان العالم على ذلك النظام عنه تعالى فاذن هذا
العلم هو العناية انتهى كلامه ولا يذهب عليك انه لو لم يمكن ان يصدر عنه تعالى على وجه
اخر لم يحتج الى بيان مرجح لصدوره على هذا الوجه وبهذا كالمنفصل منهم بانه تعالى قادر
على ايجاد العالم على كل من الوجوه الممكنة بدلا عن الاخر وفي الحواشي الشريفية
المعلقة على شرح المطالع ومن تلك الجملة قولهم ان جميع الممكنات من حيث هو باسرها
قابلة للوجود وكمالاتها على انحاء مختلفة ووجوه شتى الا ان بعض تلك الوجوه ابلغ
نظاما واحسن انتظاما للكل من حيث انها كل فهي من حيث قبولها لذلك الوجه
الاكمل اشد مناسبة للمبدا الكامل من جميع الجهات فيجب ان يفيض عليها ذلك
الوجه الابلغ اعني النظام المشاهد الواقع فيها وان فيه بحثا وهو مبنى هذا الكلام
هو ان مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود يمكن ان يدخل في الوجود على انحاء شتى
ووجوه مختلفة في محل المنع وذلك ان الثابت امكان دخول كل منها تحت الوجود
في الجملة ولا يلزم منه امكان دخول الكل تحت الوجود على وجوه شتى فان العقل
لا ينقبض عن احتمال ان يكون الممكن دخول الكل تحت الوجود بوجه معين ويكون
سائر الوجوه غير ممكنة لوجود المانع فيها الا يرى ان دخول مجموع العلل والمعلولات تحت
الوجود لا يمكن الا بنحو واحد وهو ان يكون تلك العلل متقدمة عليه غير متقدمة بجميعها
في الوجود وسائر الانحاء المتصورة لدخولها في الوجود وهي متاخرة عنها او معها
زمانا وذاتا او متقدمة لما يضاده وغيبته عن الوجود غير ممكنة فلم لا يجوز ان
يكون الحال في مجموع الممكنات الداخلة تحت الوجود كذلك واعلم ان كلا من الفريقين
انما ذهب في حق المبدا الاول من اثبات الايجاب ونفيه لزعمهم ان الكمال فيما
ذهبوا اليه فعلى هذا يشكل قول المتكلمين بالايجاب في الصفات قال الفاضل الشريف ان
تاثيره تعالى في صفاته اذا كان بالايجاب يلزم ان يكون الواجب تعالى موجبا بالذات فلا

فلا يكون الايجاب نقصانا فيجوز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى
ان ايجاب الصفات كمال مع ايجاب غيرها نقصان مشكل جدا ونحن نقول للمتكلمين ان يقولوا
في حل هذا الاشكال ان ايجاب الصفات مرجعه الى استحالة خلوه تعالى عن صفات الكمال
ولا شك في انه كمال يتمجد به ما في عدم القدرة على الترك من مظنة النقصان ويعود
عليه بخلاف ايجاب المصنوعات فان مرجعه الى استحالة انفكاكه عنه تعالى واضطراره في
النفع للغير ولا كمال فيه فظهرت جهة النقصان من حيث انه لا يقدر على الترك ويضطر في
الفعل غير متجزة واعلم ان الايجاب بالمعنى الذي ذكرناه وقلنا ان مراد الفلاسفة
من قولهم ان مبدءهم الاول موجب بالذات الموجب بهذا المعنى ليس ببعيد عن الوجوب
على الله تعالى الذي اثبته المعتزلة فانهم يقولون على ما نقله الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل ان
القادر العالم الغني لا يترك الواجب ضرورة ومنشا هذه الضرورة عندهم حكم العقل
بقبح بعض الاشياء وحسن بعضها وهذا الحكم لا يخرج بعض الاشياء عن تحت قدرته
تعالى كما ان منشا ما اثبته الحكماء من معنى الايجاب موافقة بعض الوجوه الممكنة لحكمته
ومخالفة الاخرى لها وهو لا يخرج بعض تلك الوجوه عن تحت قدرته تعالى فقليل الفرق
بين المذهبين من حيث ان الثابت على المذهب الاول الوجوب على الله تعالى وعلى المذهب
الثاني الوجوب عن الله تعالى كما هو المشهور المذكور في كثير من كتب المتاخرين وقد افصح عنه
الفاضل الشريف في شرحه للمواقف حيث قال انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء ولا
وجوب عليه كما لا وجوب عنه لان الثابت على المذهب الثاني ايضا ليس الوجوب عن الله تعالى
ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا علينا ان نذكر اصل اهل الاعتزال فيما تقدم من
المقال قال الامام في المطالب العالية الفصل العاشر في تحقيق الكلام في تقسيم الدواعي
الى ما يكون داعية الحاجة والى ما يكون داعية الاحسان اعلم ان هذا التقسيم هو الاصل
باصول المعتزلة وعليه فرعوا كثيرا من مباحثهم في علوم الالهية فنقول قد بينا انه لا
معنى للحكمة والمصلحة والخير الا اللذة والسرور وما يكون مؤديا اليها او احدهما فنقول
العلم بكون الفعل منفعة اما ان يدعوه الى ايصال تلك المنفعة الى نفسه او الى غيره والاول
هو داعية الحاجة والثاني هو داعية الاحسان فههنا الداعي الى الفعل مجرد كونه
في نفسه حسنا ويكون الداعي له الى تركه مجرد كونه قبيحا فداعية الحاجة باعتبار صفة

الفاعل وهو كونه محتاجا الى ذلك الشيء واما داعية الحكمة فهي باعتبار صفة الفعل
لا باعتبار صفة الفاعل واعني باعتبار صفة الفعل كونه في نفسه حسنا او كونه في نفسه
قبيحا ثم قالوا حكم هذين القسمين مختلف لان قبحه يدعوه الى الترك على سبيل الجزم
ولا يجوز خلافه واما حسنه فيدعوه الى الفعل من غير وجوب ثم ان انضاف الى
حسنه وجه يقتضي ان يكون فعله اولى من تركه صار هذا الداعي اقوى لكنه لا يبلغ
مبلغ الوجوب فان انضاف اليه ما يقتضي الوجوب صار في غاية القوة لانه صار بحيث
لا يجوز في العقل تركه الى هنا كلامه واذا عرفت اصلهم على هذا التفصيل فقد وقفت
على ما في المواقف وشرحه حيث قال واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على
اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء وم فانا نعلم بالضرورة ان الناس
معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في
وجوب اللطف منتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في عصر نبي وفي كل بلد معصوم
يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان الطف وانتم
لا توجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا والثاني من الامور التي اوجبوها
الثواب على الطاعة لانه يستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى
واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا والثالث من تلك الامور العقاب على
المعصية زجرا عنها فان في تركه ايضا اذنا للعصاة في المعصية واغراء لهم ويجاب فيقال
لهم القباحة والاسقاط افضل فكيف يدرك لمنافعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم
التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن
العقاب بمجرد تجويز المرجوح ضعيف جدا والرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح
للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق
مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا على الله تعالى من الخلل
حيث كان مبناه على عدم الفرق بين مراتب الحسن وكذا بين مراتب القبيح بان يكون
كل ما هو حسن يجب ان يفعل وكل ما هو قبيح يجب ان يترك وقد عرفت انهم لا يقولون به
وفي المطالب العالية للامام قال اهل العلم نفرض امرأة كان لها ثلاثة من الاولاد احدهم

احدهم مات في كبره وكان مؤمنا تقيا نقيا والثاني مات في كبره وكان كافرا شقيا
والثالث مات في صغره فسألوا ابا علي الجبائي رئيس المعتزلة عن حالهم فقال اما الزاهد
ففي اعالي الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصغير فمن اهل السلامة
فقال السائل ان اراد ذلك الصبي ان يذهب الى درجات الجنة في الموضع الذي
هو موضع اخيه المؤمن الزاهد يمكن فيه فقال الجبائي لا لانه يقال ان اخاك انما
وصل الى تلك الدرجات بسبب زهده وعمله ولم يحصل لك ذلك فكيف تصل اليه فقال
السائل لو قال ذلك الصبي الحق ليس الذنب مني لانك امتني قبل البلوغ بل كان الواجب
عليك ان تمهلني حتى اذا بلغت اتيت بالطاعة الكثيرة مثل ما اتى به الاخ الزاهد
فقال الجبائي ان الله تعالى يقول له كنت اعلم انك لو بلغت لكفرت ولصرت مستحقا للنار
فراعيت مصلحتك وامتك قبل البلوغ حتى لا تكون من اهل النار فقال السائل فلو
لا ان الاخ الكافر يقول يا الهي كما علمت من حال ذلك الاخ الصغير انه لو بلغ لكفر
ويستحق العقاب فكذلك علمت من حالي ان الامر كذلك فلم راعيت مصلحته وما راعيت
مصلحتي فلما ذكر السائل هذا السؤال انقطع الجبائي وعجز عن الجواب ثم ان ابا
الحسن البصري بغداد وارا اورد هذه المناظرة في كتاب الغرر وقال تخرج جنبي في
هذه المسئلة بهذه الاجوبة ولاصحابنا في الجواب عن ذلك طريقان اما من لم يوجب الاصلح
في الدنيا فانه يقول ان الله تعالى يقول للمؤمن والكافر كلفتكما والمقصود من ذلك
التكليف التعريض للمنافع العظيمة فهذا الزاهد احسن الاختيار ففاز بالجنات وهذا الكافر
اساء الاختيار فوقع في العذاب فاذا قال الطفل فهلا كلفتني فيقول الله تعالى هذا التكليف
تفضل وليس يجب اذا تفضلت على احد ان اتفضل على كل احد لان للمتفضل ان
يتفضل وان لا يتفضل فالزامك ايها الصبي ان اتفضل عليك غير لازم وليس
للكافر ان يقول هلا احترمتني لانا لم نقل انه يجب عليه احترام الصبي لاجل انه علم انه يكفر
فيلزم منه احترام كل من يكفر لانه ليس يلزمه التفضل ولا يجب اذا لم يتفضل على الطفل
بالتكليف ان لا يتفضل على غيره لما ذكرنا ان ترك التفضل في حق واحد لا يوجب
تركه في حق غيره فظهر ان مع هذا الجواب لا يلزم تلك الحجة واما من قال بوجوب
الاصلح في الاخرة فانه يقول انما كلف الله تعالى المؤمن لانه علم انه يؤمن ويصل الى الثواب

الثواب وليس في بلوغه وتكليفه مفسدة لاحد من المكلفين واما الطفل فانه لو بلغ و
كلف لكان ذلك مفسدة في حق بعض المكلفين فظهر الفرق وهذا تمام ما اورده الجويني
البصري في كتابه الغرر الى هنا كلامه • وبهذا التفصيل تبين ان ما نقل عن الاشعري في
الالزام على ابي علي الجبائي واسكاته ليس مما ينبئ بالعلم عن قاعدتهم القائلة بوجوب
الاصلح على الله تعالى كما زعمه صاحب المواقف ثم انه لم يصب في تقرير جواب الجبائي حيث
قال يثاب بالجنة ثم قال واصلح فادخل الجنة لان مبناه على ان لا يدخل الجنة من لا ثواب
له ولا حجة لهم عندهم لانهم لا يقولون بمنزلة اخرى غير الجنة والنار وان قالوا بالواسطة بين
الايمان والكفر وقد ورد ذلك الخلل في تقرير الامام • كما لا يخفى على المتامل في هذا المقام

الحمد لله الذي خلق الانسان اطوارا نفسا وروحا وجسما • وجعل ذلك التركيب
العجيب على خزائن اسراره طلسما • والصلوة على الرسل هداة السبل • خصوصا
منهم على من هو اشرفهم نسبا • او قربهم قسما • وبعد ان الشخص الانساني بظاهره الكثيف جسد
ظلماني ناقص وكامل تام وزايل • وبباطنه اللطيف جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس
سريان الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حامل لصفات الكمال
من العقل والفهم • وبسره الشريف لطيف رباني مخلوق وصف اللا • ليس فيه وراء
عبارات • قال الامام الرازي في التفسير الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان
عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزاءه ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان
والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو امر باق من اول عمره
الى اخره • وغير الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايرا
لهذا الهيكل ثم اختلفوا بعد ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو و
الاقوال فيها كثيرة الا ان اسدها تحصيلا وتلخيصا انها اجزاء جسمانية سارية في هذا
الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم ثم ان المحققين
منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها

نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان
النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل
ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما يعرض لها
التحلل والتبدل لانها مخالفة الحقيقة لهذه الاجسام القابلية فاذا افسد هذا القالب
انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والطهارة ان
كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الافات ان كانت من زمرة الاشقياء الى
هنا كلامه • واذا تحققت ما تلوناه فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن
واجزائه على ان وراء هذا البدن واجزائه امر مجرد وهو الانسان في الحقيقة وهو
الذي يشير اليه كل احد بقوله انا لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا
الهيكل المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه
الذي ذكره الامام • وعلى فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن و
اجزائه باطل اتفاقا من العقلاء بل بديهة لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس
واجزاءه كما هو الظاهر فقوله لانه باطل باتفاق من العقلاء فرية بلا مرية • ودعوى
البديهة فيه باطل بالبديهة وان اراد بهما مطلق البدن واجزائه فكلامه لا يناسب المقام
اذ حينئذ لا يتم التقريب لان ما ذكره في تعليله ان انت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون
النفس جسما اصلا واذ قد وقفت على حقيقة الروح فقد اطلعت على سر المعراج الجسماني
والكشف لديك وجه قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسد محمد ليلة المعراج ولكن عرج بروحه
هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن ذلك تعسف في تأويله قائلا والمعنى ما فقد جسده
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا انت حيوان بجسدك
الكثيف مظهرك ظاهر عالم الذكر اعني مظهر الحس المسمى عالم الملك • ملك بجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الذكر اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت • انسان بجوهرك اللطيف
عن كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم الكون اعني مظهر العقل المسمى بعالم
الجبروت • اما جسدك الكثيف فهذا الهيكل المحسوس واما جسمك اللطيف فذلك الروح
الذي يقبضه ملك الموت واما جوهرك اللطيف فتلك النفس المجردة التي يتوفيها الله تعالى
حين مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك بن انس رضي الله عنه ان ملك الموت

... Molla ... Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/53
Tasnif No: 297.3

يقبض الروح وانه يتوفى الانفس حين موتها قال الامام في التذكرة ان الروح جسم
لطيف متشابك بالاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى
السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له آخر ذو عينين ويدين وانه ذو
روح طيب وخبيث وهذه صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا في غاية البيان.
والاعلام بعده وسره وقد اختلف الناس في الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه ما ذكرنا
لك وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو
ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ انتهى كلامه. واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت
على اسرار عالم البرزخ واحوال القبور وما فيه من الالام واللذة الجسمانيين وانجلى
عندك وجه كونه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل
شبهة المنكرين له على طرف الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد
الكثيف المعبر عنه بالبدن بخار لطيف هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه
في الحكمة النظرية بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي يصلح ان يكون
علاقة بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية لها تزول الحيوة ويخرج
الروح عن البدن خروجا اضطراريا وهو الموت الحقيقي وكما يخرج الروح عن البدن
خروجا اضطراريا كذلك قد يخرج عنه خروجا اختياريا ويعود اليه متى شاء وهو الذي
سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفاء ذلك
البخار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن هنا ينكشف لك وجه قوله عم
موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الكمل اعلم ان للحشر عاما وخاصا واخص فالعام هو
خروج الاجساد من القبور الى المحشر يوم النشور والخاص هو خروج الارواح الاخروية
من الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك في حال حيوتهم الى عالم الروحانية لانهم ماتوا
بالارادة عن صفات الحيوانية النفسانية قبل ان يموتوا عن صورة الحيوانية والحشر
الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية الى الحضرة الربانية وهي مقام الحبيب
فيبقى مع الله بلا هو في خلوة لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب وهو جبرائيل
ولا نبي مرسل وهو هو ع م وهذا هو سر الوحدة الذي اشار اليه قوله عم حم فانه
حا والميم ما به الاشتراك بين اسمي الرحمن ومحمد عم فافهم انتهى كلامه وكذا الموت

الموت نوعان اضطراري واختياري كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق
الله تع ولا دخل فيه للكسب والاختيار وذلك ظاهر واختياري يحصل بالكسب و
هو الذي اشير اليه عيسى عم لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين. ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والارض بالتجرد عن الهيئات الجسمانية والتعلقات
البدنية فانفذوا وتخطوا في سلك الارواح الملكوتية والنفوس الجبروتية او
تصلوا الى الحضرة الالهية. لا تنفذون الا بسلطان. اي بحجة بينة هي التوحيد والتجريد
والتفريد بالعلم والعمل والفناء في الله تع. ولله الحمد على التمام.

الحمد لله المتوحد بالوجوب والمتفرد بالقدم. الذي اخرج العالم الى نور الايس
والوجود من ظلمة الليس والعدم. والصلوة على محمد سيد ولد آدم. وعلى آله وصحبه
ما تعاقب الانوار والظلم فيقول فهذه رسالة مرتبة في تحقيق معنى الليس والايس فانه
قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق اعلم ومن الله التوفيق
ان الممكن وهو ما اقتضى ذاته ان يكون موجودا وان لا يكون معدوما لما كان صالحا
لان يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البدل لا جرم كان في حد نفسه خاليا عنهما
لا بمعنى ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزؤه اذ لا يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية
كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي لما كان متعاقبا
متواردا عليه لا يحصل له تحقق المعنى المذكور بل بمعنى ان ماهية الممكن في حد
ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا
في خلو مرتبة عقلية عن النقيضين بمعنى انه ليس متصفا بواحد منهما في تلك المرتبة انما
الاستحالة في خلو وقت خارج عنهما وبهذا ينحل شبهة الاشعري في زيادة الوجود
على الماهية تقريرها انه لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكان الماهية
من حيث هي هي غير موجودة اي كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود
فكانت معدومة اي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع
النقيضين فيلزم حمل النقيض المعدوم بالوجود وانه تناقض اجاب ذكره الفاضل الشريف

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/4
Tasnif No: 297.3

في شرح المواقف وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست
عين الوجود ولا عين العدم واذ ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها
فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر
معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا يخفى بر ان الماهية
منفكة عنهما حتى يلزم الواسطة اذ لا يجدي نفعا في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررنا مقامع
نعم قول صاحب المواقف والحال ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة صالح
لان يحمل على ما اسلفناه من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة فتدبر وكم من عائب قولا
صحيحا وآفته من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للماهية في مرتبة الموجودية الوجود
لا بد ان يكون لها في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا
سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس لها وجود في تلك المرتبة ثبت انها معدومة فيها
لانا نقول نقيض وجودها في تلك المرتبة سلب وجودها فيها على طريق نفي المقيد لا
سلب وجودها المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من
انتفاء الاول تحقق الثاني لبقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها
بالعدم في تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف
بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال واما سلب
الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون الحيثية
طرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى اذ ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير محال
بل واقع على ما نبهت عليه فيما تقدم ويشهد لذلك شهادة لا مرد لها ان كل معلول
بسيط متأخر عن علته التامة فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم عنها ايضا
والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة ان الوجود والعدم لا يجتمعان
في زمان فاذا قارن احدهما العلة التامة يكون الاخر في زمان آخر واذا تحقق
ان للممكن فانها خالية عن الوجود والعدم في مرتبة هي مرتبة اصالتها وموضوعيتها
لها فقد وقفت على مراد القوم من قولهم الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا
الانسانية وليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات
وعرفت ان الفاضل في شرح ما ذكر على معنى ان شيئا منهما ليس نفس تلك الماهية ولا دا خلا

داخلا فيها الا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات
اذ لا بد لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين تغيير للكلام بغير معناه وتنزيل له على
غير معناه ومبناه الغفول عن عدم الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين في
مرتبة معينة **واعلم** ان ارباب الحكمة قد عبروا في كتبهم عن حال خلو الماهية عن الوجود
والعدم في درجة اصالتها ومرتبة موضوعيتها لكونها نفيا صرفا وسلبا بحتا بالليسية
واشاروا الى انها شأن ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا للممكن عن
ذاته ان يكون ليس وعن علته ان يكون ايس **قال** المعلم الثاني ابو نصر الفارابي
في الفصوص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان يوجد
والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات انتهى ولعدم التنبه على
ان مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق عليه كيف في
نفيه ايضا معتبر فيه وان كون الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات
الممكن لا يستلزم استحقاقه لذاته باحد الطرفين اعترض عليهم الامام تارة بان الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود
هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما اذ ليس له في
نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة
وانت بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت ان دائرة الاعتراضين على الفهم الا على
المفهوم ثم انه قد انكشف لك من البيان ستر آخر وهو ان ما ذكر في الحدوث
الذاتي من مسبوقية الوجود ليست مسبوقية بالعدم **قال** الشيخ في الشفاء للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل
معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات **قال** في النجاة يكون لكل معلول في ذاته اولا
اذ ليس ثم عن العلة وثانيا اذ ليس فيكون كل معلول محدثا اي مستفيدا للوجود
من غيره بعد ما له في ذاته ان لا يكون موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان
كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد هو محدث
لان وجوده بعد اللاوجود بعدية بالذات انتهى كلامه والشيخ لم يكتف بان صاحب

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/55
Tasnif No. : 297.3

المواقف اصحاب في قولنا لا وجوده ای لا وجود الممكن يتقدم على وجوده بالذات
وهو الحدوث الذاتي وان لم يصح تفريعه على ما قرره من ان الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات متقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه
تقدم لا اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضائه اياه بالغير بالذات واين هذا
مما ذكره في موضع التفريع من تقدم لا وجوده على وجوده بالذات وانما تفرع
على ما قدمناه فتدبر وان الفاضل الشريف اخطأ في تفسير اللاوجود بالعدم ثم في قوله
وهو اى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ولخفاء الحال عليه في
هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود
بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان
وصرح بذلك بعض الفضلاء ولكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود
والا لكان علة او لعلية والا تصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم
مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فان منشأ ما ذكره عدم الفرق بين الليس والمعدوم
فان قلت ان مسبوقية الايس بالليس تتفرع على زيادة الوجود على الماهية فانه
لا بد لها من مرتبة الموصوفية الموجود وهي في تلك المرتبة عارية عنه على ما نبهت عليه في
اول هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون احدهما بالذات والاخر بالغير فما وجه تمسك
الشيخين بهذه المقدمة في بيان المسبوقية المذكورة قلت بل له دخل تام في المطلب
المذكور فانه ما لم يثبت ان الليس بالذات والايس بالغير وان ما بالذات سابق على ما بالغير
سبقا بالذات لا يثبت مسبوقية الايس بالليس اذ لم يثبت بعد ان ما مع العلة على ما لا
يلزم من تحققه مع الماهية حال كونها في مرتبة الموصوفية سبقه بالذات على الايس
فان قلت كما لم يثبت بعد ان ما مع العلة علة لم يثبت ايضا ان ما بالذات متقدم بالذات
على ما بالغير قلت ليس الكلام في ثبوته بل في قيام الحاجة اليه في هذا المقام والوجه
في بيان تقدم الليس على الايس بالذات هو ان يقال ان صريح العقل حاكم بان الممكن انما
استفاد الوجود من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود
في ذاته لم يمكن ان يستفيد الوجود من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل فالوجود المستفاد
من الغير معلل باللاوجود الحاصل في حد ذاته فيثبت ان الليس سابق على الايس سبقا بالذات

الحمد لله الملك المتعال • ذي الجلال والجمال • والصلوة على من بلغ بحسن الفعال ذروة
الكمال محمد صاحب الحال والقال • ناصب لواء الاعجاز في نظم المقال • وعلى اله وصحبه
ما لمع الال • وطلع طيف الخيال في البال • **وبعد** فهذه رسالة مرتبة في تحقيق مقال القائلين
بالحال من اصحاب واصحاب الاعتزال • وتحرير ما ذكروا في مقام الاستدلال • و
تقرير ما ورد عليهم من الاشكال • ولا بد من تمهيد مقدمة امام المرام • وهي ان المعتزلة
القائلين بشيئية المعدوم في الخارج قالوا بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم
وقد افصح عن هذا الفاضل المحقق نصير الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان يعلم
ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم
وبين المنفي ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس ويثبتون واسطة بين الموجود
والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون للممتنع معدوم
بل يقولون انه منفي انتهى كلامه • ثم ان منهم من قال بالحال كابي هاشم واتباعه ومنهم من
انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة بين الموجود والمعدوم و
ذلك لان القيام بالموجود في الجملة شرط في الحال دون مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا
ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المزبور • بقوله انهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت
والموجود كل ذات لها صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس لها صفة الوجود والصفة
لا يكون لها ذات فلا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هنا فهو الى القول
بالواسطة انتهى كلامه • وفي موضع اخر من الكتاب المذكور قال • وعندهم الممتنع ليس
بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم وهذا القول منه صريح في ان الممتنع
مادة افتراق مطلق الواسطة عن الحال عندهم وهذا الفرق بين الحال ومطلق الواسطة
وقد خفي على كثير ممن حسن الظن بشانهم حتى زل اقدامهم في هذا المقام • وضل من
من تبعهم من الاقوام • منهم صاحب المواقف قال في قسمة المعلومات اما ان يقال بان
المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
وهو الحال اولا وهذا صريح في ان القول بثبوت المعدوم لا يستلزم القول بثبوت الواسطة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
1834
1498/55
297.3

بين الموجود والمعدوم وفى ان الواسطة ليست الا الحال ثم قال الثالث ثابت و
لا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة وهذا القول منه نص فيما ذكرنا وتمازل منه قدم ذلك
الفاضل فى هذا المقام انه قال وبطلانه اى بطلان ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم
ضرورى وعلل بما موجبه لزوم احد الامرين السفسطة وكون النزاع لفظيا حيث قال
لما عرفت ان الموجود ماله التحقق والمعدوم ماليس كذلك ولا واسطة بين النفى والاثبات
ضرورة واثباتا واتفاقا فان اريد نفى ذلك فهو سفسطة وان اريد معنى اخر لم يكن
النفى والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولا يذهب عليك انه
على التقدير الثانى لا يلزم البطلان الضرورى واعلم ان المتأخرين قاطبة زعموا ان القائلين
بالحال استدلوا عليه بان يقال الوجود ليس بموجود والا لزاد وجوده على ذاته
لانه يشارك سائر الموجودات فى الموجود به ويمتاز عنها بخصوصية هى ذاته
فيزداد وجوده على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما
والا اتصف بنقيضه ثم انه قد تصلف كما هو دأبه فى الكتاب المذكور وقال والذى
احسبهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين انهم وجدوا مفهوما يتصور ويحمل
الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهوما ليس من شانها
ذلك كالامور الاعتبارية التى يسميها الحكماء معقولات ثانية لا موجودة ولا معدومة
فنحن نجعل العدم للموجود سلب الخارج ام يجعلونه لا عدم ملكة ولا نيازعهم فى المعنى
لا فى التسمية الى هنا كلامه ومنشاء الغفول عن تحقيق مذهبهم وتحصيل مقالهم فى
هذا المقام وبعد ما احطت بما نقلناه من تحصيل المحصل عرفت ان ما بيّنه هذا
الزاعم بمعزل عما قالوه كيف فان كل صفة لا يكون لها ذات واسطة بين الموجود
والمعدوم سواء كانت من المعقولات الثانية اولا ولم يعلموا ان موجب الاحتجاج
على الوجه المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان المقدمة القائلة ولا معدوما
والا اتصف الشى بنقيضه صريحة فى ان المراد من الموجود والمعدوم الذى اثبتوا
الواسطة بينهما هما طرفى النقيض وقد عرفت انهم لا يلتزمون بل يصرحون بان
الواسطة التى يثبتونها بين الموجود والمعدوم الذين ليسا طرفى النقيض سواء
كان من المعقولات الثانية اولا وقال الفاضل المحقق فى تلخيص المحصل بعد نقل الاحتجاج

التجريد الطوسي

الاحتجاج المذكور على ما قرره الامام فى المحصل اقول هذه حجة حملها يعنى الامام لهم
بغير ان يرضوا به فان الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين فان طرفى النقيض
يجب ان يقتسما الاحتمالات وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود
ولا معدوم فمقولة الموجودية مناقضة للمعدومية والشى لا يكون عين نقيضه لا بوقعه
اصولهم انتهى ومن ههنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور اجاب بتجويز التجوهم
والوجود لا يرد عليه القسمة عن الاحتجاج على الوجه المذكور فقد وهم كيف وهو منكر
بوقوع الاحتجاج على ذلك الوجه منهم بل بجوزه على اصلهم ومع ذلك كيف يتصد الجواب
عنه وعندى الصواب فى تقرير الاستدلال ان يقال ان الموجود والمعدوم
ليسا طرفى النقيض بل بينهما واسطة والا اى وان لم يكن بينهما واسطة بل كان فى
طرفى النقيض يلزم خلاف المفروض واللازم باطل فكذا الملزوم وتقرير الملازمة انه
على تقدير عدم الواسطة بين الموجود والمعدوم فنقول ان الوجود ليس بموجود
ولا معدوم لما ذكرنا فيما تقدم واجيب عن الدليل المذكور باختيار كل من شقى
الترديد اما باختيار الوجه الاول فبان يقال الوجود موجود ووجوده نفسه فان
كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو
موجود بنفسه لا بامر زائد عليه ينضم اليه واما امتيازه عما عداه بقيد سلبى وهو ان وجوده
ليس زائدا على ذاته اصلا فلا يتسلسل ويرد عليه ان مراد المستدل من الموجود معناه
المتعارف وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب بالوجه المذكور على اختيار الشق
الاول وايضا المراد بالموجود الموجود فى الخارج ولو كان الوجود موجودا فى
الخارج لما صح قيامه بالماهية من حيث هى ضرورة ان قيام الصفة الموجودة فرع
وجوده وموصوفه واما الجواب باختيار الثانى فبان يقال الموجود معدوم ولكنا
يمتنع اتصاف الشى به هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم انما امتناع
بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشى فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم والاجسم ولا
بعد ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود وفيه ان حاصل الجواب صحيح الا انه تعريره
على الوجه المذكور خارج عن نهج الصواب وذلك لان المحمول اذا كان مشتقا او فى

صح بلغ

في حكم بجوز ان يصدق على غيره وان كان نقيضا له كمفهوم الكلي فانه يصدق على مفهوم
الجزئي الذي نقيضه واذا لم يكن نقيضا له كمفهوم الحركة فانه لا يصدق على الوجود
كما لا يصدق عليه مفهوم العدم هذا في الصدق بطريق المواطاة وبان يحمل احدهما
على الآخر بهو هو فالعبرة في هذا النوع من الصدق لكون المحمول مشتقا حقيقة او
حكما ولا عبرة فيه لكون احدهما نقيضا للآخر كما هو الظاهر من تقرير الجواب على الوجه
المذكور وأما في الصدق بطريق الاشتقاق فالامر على عكس هذا فانه لا بد ان لا
يكون المحمول مشتقا ولا في حكمه وايضا لا وجه لقياس قولنا الوجود ذو عدم على قولنا
الجسم ذو جسم لقيام الفرق بينهما فان معنى القول الثاني ان الجسم ذو شيء هو الجسم وليس معنى
الاول الوجود ذو شيء هو عدم وتوضيح ذلك ان الجسم يتصف بالسواد الذي يصدق عليه
الجسم ولا يلزم من ذلك اتصاف الجسم بما يتصف به السواد ويصدق عليه بخلاف الوجود
فانه يتصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما لا بما يتصف به العدم ويصدق عليه
وفي ذلك لان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم في قولنا الجسم ذو سواد
وليس معناه انه ذو شيء يصدق على ذلك الشيء العدم ليكون على وزان قولنا الجسم ذو
الجسم فيلزم فيه اتصاف الوجود بالعدم كما يلزم في قولنا الجسم ذو سواد اتصاف الجسم
بالسواد وأما قلنا ان اصل الجواب صحيح لان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف
احدهما بالآخر ومن هنا تبين فساد الجواب الذي اشار اليه الفاضل الطوسي في التجريد
بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة وتقريره بان المنفصلة المرددة في المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة الواقع في الاستدلال مما لا يصح عند العقل ولا يقبلها اصلا وذلك لان تلك الاجزاء
ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء
الاول فلان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان
ثبوت الشيء نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذا لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع
ان يدرك هناك نسبة قطعا وأما الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب
الوجود عن نفسه لا ما قيل انه لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا
لما وقفت فيما تقدم على فساده بل لان موجب الاستدلال في ذلك على ما وقفت
عليه ايضا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا

متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف
لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بعين بيين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور
هناك ايجاب ولا سلب وأما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم
يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور
لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه وسلب
سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خارجة
عن القضية المعقولة لا تكون في الحقيقة قضية حتى يتطرق صدقها ويصح الاستدلال
بها وأما الرد عليه بانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم
ذي وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي
بين الوجود وذي الوجود وفيه ان هذا انما يتم لو كان الوجود معدوم فرد ولو
لا انما قيل انه لو كان معنى الموجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا لانه لا يعرف بان معنى ذو وجود ما ثبت له الوجود
والحاصل انه يتضمن قولنا الوجود موجود ثبوت الشيء لنفسه صريحا فيه بل نقول ان
معناه من له الوجود اعم من ان يكون بطريق الثبوت له او بطريق الحمل على نحو
قولهم في مال اليمين بان المراد من الموجود معناه المتعارف لان من اثبت
الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا اثبت بينهما على معناهما المتعارفين وهو
ما يقوم به الوجود فلا مجال للتوجيه المذكور من طرفه فقط وأما ما قيل مفهوم الموجود
محل يصح للعقل تحليله الا ذلك المعنى في بعض الصور فلا نم انه يلزم صحة التحليل في جميع
الصور وحينئذ يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه فليتأمل او نحو ينهدم اساس الاستدلال
المذكور كما لا يخفى على من له ادنى تأمل •

الحمد لله الذي ذاته عزيز بالجسم ولا بالجوهر الفرد ولا بالعرض • والصلوة على من
هو المراد من ايجاد العالم بالذات والكل مقصود بالعرض فالغرض من عرض

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1998/56
Tasnif No: 297.3

ما في هذه الرسالة من فوائد الفوائد على طبق الورق • بيان ما في تحقيق حقيقة
الجسم من غرائب اقدام الاقوام ومضلة افهام الفرق اعلم ان ههنا مذاهب اربعة
اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من
القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين • وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير
متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة • وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بالمناهج والبينات على ما ذكره الامام في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو
ما ذهب اليه جمهور الحكماء وقيل قد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول
اصحاب المذهب الثاني في وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه
ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى
غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول
بتجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد
لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع
ولزمهم من ذلك القول انفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين
بالطفرة وتفكيك الرحى على ما هو المشهور • وتفصيله على ما ذكر في المحاكمات ان الفريق
الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة
المحدودة لتوقفه على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية
لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه • واجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم
ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم
يكن للمتحرك طفرة من جزء الى جزء وترك الاوساط ولما استدلوا ثانيا بان قالوا
لو تألف الجسم من اجزاء لا تتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التأليف موجب
لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو
كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع
ان يتحرك الطوق الصغير جزءا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع

يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى • واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق
الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن ريثما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد ذلك ينتهض
للحركة الثانية فقالوا بسكون البطئ في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك
اجزاء الرحى • وقال صاحب المحاكمات ولا حاجة لهم اي لاصحاب المذهب الثاني الى التزام
الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا
محدودين ولا يلزم مما ذكره قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم
قطع مسافة متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان
يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة
على قطع الاجزاء الغير المتناهية واقول ان بطلان القول بالطفرة على تقدير تركب
الجسم من جواهر ذي مقادير اظهر من ان يخفى على مميز فضلا عن متميز مثل النظام ولما
قال بها بناء على مذهبه في حقيقة الجسم وهو ان الجسم مركب من الاعراض وحقيقته عبارة
عن الاعراض المجموعة ومنها ما هو قابل للمحاذات كالكميات المتصلة ومنها ما ليس بقابل لها
كالكيفيات فالمتحرك اذا تحرك على مسافة يكون بعض اجزائها وهي الاعراض القابلة للمحاذاة
محاذية للمتحرك وبعضها وهي الاعراض الغير القابلة لها غير محاذية له وهذا سر قوله بالطفرة
والمكابرة فيها نعم في اصل مذهبه في حقيقة الجسم مكابرة لكنه بحث اخر واذا تقرر هذا فقد
تبين ان القول بالطفرة موجب مذهبه في حقيقة الجسم لا انه امر التزمه ضرورة لدفع المحذور
المذكور كما هو المشهور • واما التداخل فغير لازم لمذهبه المذكور غاية انه غير مستحيل على ذلك
المذهب لان استحالته فيما له حظ من الحجم وانما ذكره في دفع ما اورده عليه ثانيا تفضلا و
استظهارا لا تمحلا واضطرارا اذ كان له ان يقول اجزاء الجسم كلها ليست مما له حظ من الحجم
حتى يلزم من عدم تناهيها ان يكون الجسم غير متناه في الحجم ثم ان كلا من الطفرة والتداخل
وان لم يكن محذورا على مذهبه لكن الثاني منهما وراء الاول لان الاجزاء باقية على تعددها
وتمايزها على تقدير الطفرة بخلاف التداخل ففيه اثبات امر زائد لا حاجة اليه في دفع المحذور
المذكور لاندفاعه بالطفرة وبهذا تبين ما في زعم صاحب المحاكمات ان الطفرة وراء
التداخل حيث قال لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل من فهم الواقع على العكس ثم ان اصحاب
المذهب الثاني لا يقولون ان الزمان المحدود كساعة مثلا والحركة المحدودة كخطوة مثلا

مشتملان على اجزاء غير متناهية بالفعل لما فيه من الالتزام بكون الامور الغير المتناهية المترتبة
في الوجود محصورة بين حاصرين واللازم باين البطلان وذلك غير لازم على تقدير اشتمال
الجسم على اجزاء غير متناهية لان اجزاء غير مرتبة ولذلك قالوا به دون الاولين وقولهم
بالطفرة كالنص على ان اجزاء الزمان والحركة متناهيان عندهم كما لا يخفى على من له ادنى
تامل واذا تقرر هذا فقد تبين بطلان قول الفاضل المذكور ولا حاجة لهم اليه ثم قال وعلم
ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والانسب بما فيه ان يقال لما حاول القوم
المناظرة فقال النوع الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية
لما بلغت حركة الى الغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير
متناهية لكانت للجسم اقسام وانتهى اجسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية
المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها
لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا يقطع الا بحركات غير متناهية
فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوه واتضح بين المقدمات اخذوا يضربون لذلك
مثلين فمن حاك حكى اني رايت شخصين متحركان احدهما سريع الحركة جدا والاخر بطيء
الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا
يتناهى وعندي ان خصوصية البطيء ملغاة لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع
اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وح ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن
اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل ان يخطب في بعض مطارح النظر ذرة
يسيرة عليها بغلة وهي لا تفرغ عن قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول
للقدماء والثاني للمتاخرين وعلى هذا المطال تشنيع هولاء وشناعاتهم ولذلك فالتجاوا
الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حذاء من المسافة ويحصل في حذاء اخر من غير ملاقاة
الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى
والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركاتهما متساويين حتى ان العظيمة
اذا قطعت جزءا انقطع الصغيرة ايضا جزءا لكانت المسافتان مسافة واحدة وكان
ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى ملتزم بعضه لبعض وتبين ان
الصغيرة تتحرك وتقطع طرفا ما مع ان العظيمة تتحرك ويكون طفراتها اما عددا او

مقدارا

مقدارا اكثر حتى يحصل في ازمنة بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام تصدى الاخرون
الالزام بما التزموه وكانوا يستشنعون القول بالطفرة واضطروا الى تمكن الصغيرة
من السكون حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة فيسكن احدهما ويتحرك الاخر
بل سكنوا الكل البطيء في اثناء حركته ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة
الطفرة والاخرى في شناعة التفكك وهذا التقرير افيد واحسن الى ههنا كلامه بعينه
ومنها اقول القدماء اخطاؤا في قولهم اخذوا يضربون لذلك مثلين لان مضروبهم هو المثل
الثاني فقط واما المثل الاول فانما ضربه الفريق الثاني ومنشاؤه تركب الجسم من اجزاء لا
تتجزى وانما كان عدم تجزي اجزاء الجسم موجبا لعدم لحوق السريع البطيء لانه اذا قطع
السريع جزءا من المسافة المركبة من اجزاء لا تتجزى يجب ان يقطع البطيء منها جزءا ايضا و
الا يلزم ان يقطع البطيء اقل منه اذ لا احتمال الا ان يسكن في اثناء الحركة لما تقرر في موضعه
ان البطيء ليس بتخلل السكنات فيلزم تجزي اجزاء المسافة على تقدير عدم تجزيها هف واذا
قطع البطيء جزءا يلزم ان لا يلحقه السريع فلا يلزم كون خصوصية البطيء ملغاة في الحكاية
الاولى بل لا بد منها لان الاستدلال الحكمي لما كان تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى
على عدم لحوق السريع لم يكن بد من خصوصية البطيء ليتم الاستدلال المذكور فان مجرد عدم
اجزاء المسافة غير متناهية يلغو خصوصية البطؤ ولكن كلام الحاكي غير مشعر به بل الانسب
والاوضع توصيف الاجزاء بعدم التجزي لان الاجزاء اذا كانت غير متناهية فالسريع لا
يقطع المسافة المركبة منها سواء كانت تلك الاجزاء متجزية اولا والعجب ان ذلك الفاضل
قائل بانهم سكنوا الكل البطيء في اثناء الحركة ليمكن للسريع لحوقه ولا ريب انه انما يكون للسريع
لحوق البطو بسبب سكون البطيء في اثناء حركته ان لو كان عدم اللحوق لاجل عدم تجزي اجزاء
المسافة لا لاجل عدم تناهيها اذ لو كانت لاجل عدم تناهيها لا يمكن لحوق البطيء وان سكن
في اثناء حركته فالحق ان المثل الاول للقدماء يضربونه لجمهور المتكلمين ومنشاؤه عدم تجزي
اجزاء المسافة عندهم وغرضهم التعرض على عدم التجزي دليل قاطع على ان مقصودهم التعرض
لفساد المذهب الاول وهم يلزمون فساد تخلل السكنات بين الحركة هربا عن تلك الشناعة
والمثل الثاني للجمهور يضربونه للقدماء ومنشاؤه عدم تناهي اجزاء الجسم عندهم وغرضهم التعرض
على عدم التناهي شاهد عدل على ان مقصودهم التعرض لابطال مذهب الفريق الثاني وهم

تجزي اجزاء المسافة لا يوجب ان يقطع
المسافة حتى يلزم ان لا يلحق السريع البطو
ايضا نعم اذا كانت
صح

صح

يلتجئون الى الطفرة هربا عن تلك الشناعة والعجب العجيب ان هذا الفاضل يصرح مع اذ بهذا
المعنى بقوله والمثل الاول للقدماء والثاني للمتأخرين كيف يقول ان المثلين كلاهما يرد على
الاول ثم ان قوله وضرب المثل بعدم لحوق المتحرك المسطور فيه ذكر اى على تقدير
ان يكون المثل الاول مضروبا على هذا الوجه يكون المثل الثاني مغنيا عنه كما لا يخفى على
المتامل ثم ان قوله لانه ابعد واغرب مسلم لكن لو قال رايت متحركين في غاية السرعة
في مسافة قليلة جدا احدهما من مبدائها الى منتهاها والاخر على العكس يتحركان ولا
يلتقيان ابدا لكان ابعد واغرب مما ذكره

الحمد لله رب العباد منه المبدا واليه المعاد والصلوة على من اخبر بحشر الاجساد
محمد خير من هدى الى طريق الرشاد وعلى آله وصحبه والتابعين باحسان الى يوم التناد
وبعد فهذه رسالة مرتبة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع فيه من الخلاف بين
السلف قال الآمدي في ابكار الافكار ذهبت الفلاسفة والتناسخية وكثير من العقلاء الى
المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين والمتشرعين الى وجوب ذلك في
بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة
بناء على اصولهم في وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنهم من انكر الوجوب
العقلي ولم يوجب اعادته بغير السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما
انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب الطائع وعقاب العاصي
على الله تعالى وهو باطل لما سبق في التعديل والتجويز واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت
جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول
بوجوبها ودليل ورود السمع بها ما نعلم بالضرورة والنقل المتواتر من اخبار جميع
الانبياء عم بالمعاد الجسماني واكثر بعد فاتحتها ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات
الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد ونشرها و
قال الامام في المحصل فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول قد مر القول فيها
لها وعليها ولا نعيد ما سلمناه لكن لا نسلم ان الصادق اخبر عنه قوله الانبياء اجمعوا
عليه قلنا لا نسلم فان سائر الانبياء لم يقولوا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد فقد جاء

Murat Molla İlk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/57
Tasnif No: 297.3

جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني وقال المحقق الطوسي في تلخيصه اجمع المسلمون
على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون بامكان اعادة
المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناع ان الله تعالى
يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون
على محمد عم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه
في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عم
ولذلك اقر اليهود به اما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة وتكون
لهم الحياة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني
واما القران فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس
ما اخفي لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر
واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله عز من قائل
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من
الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما
نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما
في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
في كتابه الموسوم بالمضنون به على غير اهله عود النفس الى الجسد بعد مفارقتها امر ممكن
غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في اول الامر اظهر
من تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير النفس في البدن تاثير فعل وتسخير ولا برهان
على استحالة عودها وتصيير هذا البدن مستعدا مرة بعد اخرى لقبول تاثيره
وتسخيره يبقى ههنا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد للانسان
يحصل قليلا قليلا بالتدريج في قرار مكين ثم من علقة الى تمام الخلقة واذا لم يكن
كذلك لا يقبل استعداد قبول التسخير ورفع هذا التعجب ما قد بينا ان ما هو ممكن

بالتدريج حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في النشأة الثانية والتوالد انما يكون بالتدريج
اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا ترى ان الفار الذي يتوالد يكون بالتدريج
باجتماع الذكر والانثى وبعد حمل وسفاد وان التولد منه يكون دفعة واحدة
فانه لم يوجد قط مدرة ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الى حجم الفار وكذلك
الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم توجد عفونة تغيرت
عن حالها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب ثم تستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج
والنشأة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل وان تفرقت و
انخلعت بعض صورها فيرد الله تعالى واهب الصور تلك الصور الى موادها ويحصل المزاج
الخاص مرة اخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج ابتداء فيعود بالتجرد و
التصرف اليها مع العلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب السفينة غرقت السفينة وتفرقت
اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الى جزيرة ثم ترد تلك الاجزاء بعينها الى الهيئة
الاولى ثم لو كر عاد اليها راكب السفينة واجزاؤها وتصرف فيها كما شاء ولا يجب ان
يتحقق بهذا الحشر جمع الاجزاء والمزاج المحدود ونفسا اخرى فان حدوث المزاج
يتحقق حدوث نفس اما يعود المزاج الى الحالة الاولى لا يتحقق الا عود النفس اليها الى
الاولى واما ظن من ظن ان الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فغلط ووهم لا اعتبار
بهما فمن قاس الانسان والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء الارض واي مهندس
استخرج بالمساحة ذلك الحد واما الاختلاف الراجع الى ذلك في الكتب الالهية ففي التورية
ان اهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار
كذا او تزيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا
يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القران ان الناس يحشرون كما خلقهم
الله تعالى اول مرة كما قال فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وسؤال
ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى وقول عزير عليه السلام انى يحيي هذه
الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ولبث اصحاب الكهف وقول الله تعالى وكذلك بعثناهم
ليعلموا ان وعد الله حق ولا شك على ان هذه النشأة كانت ممكنة بحسب الايمان كما
كان في قديم الدهر وبها الحكماء الناس مع الانبياء صلوات الله عليهم يثبتون تلك البراهين

بالبراهين والامثلة المحسوسة والتعجب من النشأة الاخر من النشأة الاخرى الا
ان النشأة الاولى محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب الى هنا كلامه
والظاهر مما نقل من التورية المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكره صاحب
تلخيص المحصل واما النظر الذي رده فمبناه على ان الابدان غير متناهية العدد وعلى
اصل الفلاسفة واجزاء الارض متناهية فما ذكره لا يجدي نفعا في دفع بل لابد من التمسك
ببطلان كون الابدان غير متناهية العدد فان العالم حادث عندنا وسيأتي تتمة
هذا الكلام باذن الله تعالى وقال الآمدي في ابكار الافكار بعد التفصيل المشبع بذكر
الايات والاحاديث الدالة على وقوع المعاد الجسماني والادلة السمعية في ذلك اشبع
لا يحويه كتاب ولا يحصره خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها
مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير دليل لكن هل الاعادة للاجسام
بايجادها بعد عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف فيه والحق امكان
كل واحد من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير تعيين وبتقدير ان
يكون الاعادة للاجسام بتاليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب اعادة عين
ما تقضى ومضى من التاليف في الدنيا او ان الله تعالى يجوز ان يؤلفها بتاليف
اخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها بتاليف اخر مصيرا منه الى ان جواهر
الاشخاص متماثلة وانما يتميز كل واحد من الاخر بتعينه وتاليفه الخاص فاذا لم يعد
ذلك التاليف الخاص به فذلك الشخص لا يكون هو العائد بل غيره وهو محال مخالف
لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم ويذهب من عداه من اهل الحق ان كل واحد
من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من سمع وغيره واما قيل من ان
تعيين كل شخص انما هو بخصوص تاليفه فلا نسلم ذلك بل جاز ان يكون بلونه
او بعرض اخر مع التاليف ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجب اعادة [illegible]
من الاعراض فما هو جوابه عن غير التاليف فهو جوابنا في التاليف وما ورد
به السمع من حشر الاجساد على هيئاتهم وليس فيه ما يدل على اعادة غيرها بتقضيه
من التاليف والا فلا مانع ان يكون الاعادة بمثل ذلك التاليف لا بعينه وهل
يجوز ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة جواهر اخر زائدة عليها وذلك مما

المكره المعتزلة وهو مبنى على فاسد اصولهم من وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عقاب من لم يعص وثواب من لم يطع وهو باطل بما اسلفناه في التعديل والتجويز وعليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا وواقع سمعا بدليل قوله ص ان سن الكافر يصير في النار مثل احد وقوله ص يصير جلد الكافر في النار اربعين ذراعا بذراع الجبار وهو ضرب من الذرعان وما ورد في ذلك مما صحت الرواية به عند اهل النقل وكثير غير قليل الى هنا كلامه. وقد تبين مما ذكره ان المتفق عليه عند اهل الحق وقوع المعاد الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام او بالجمع بعد التفريق فمختلف فيه فيما بينهم والسمع لا يعين واحدا منهما على القطع فقول الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد افتراقها خلافا للفلاسفة ليس بذلك لما عرفت ان الوفاق والخلاف في اصل المعاد لا في وصفه قال صاحب المواقف هل يعدم الله تعالى الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لا يجب ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل اي على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق كذلك وههنا توجيه آخر وهو ان الممكن لما كان وجوده من غيره كان في حد نفسه عاريا عن الوجود فالهلاك بهذا المعنى لازم ذاته لا يزال ينفك عنه في حالتي وجوده وعدمه وكذلك قال هالك ولم يقل يهلك قال الفاضل الشريف في شرحه لها واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فناء البدن فاذا اراد الله حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق

يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج الذي ينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد الى هنا كلامه. ولا يخفى عليك ان ههنا احتمالات أخر وهو القول بثبوت احدهما والتوقف في الآخر وهذا في الحقيقة احتمالان اخران احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالاقوال الممكنة في هذا المقام سبعة لا خمسة كما توهم الفاضل المذكور. قال ابن سينا في النجاة يجب ان يعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي آتانا بها نبينا محمد ص حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة والشقاوة والسعادة الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما نوضحه من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كأنهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقارنة للحق الاول الى هنا كلامه. فان قلت أليس قولهم باستحالة عدم تناهي الابعاد وقولهم بان النفوس الناطقة غير متناهية الزاما لهم الانكار للمعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم اجتماع الابدان الغير المتناهية في الوجود اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي الابعاد قلت ذلك وهم سبق اليه فهم بعض الناظرين في هذا المقام كما في شرح العقائد العضدية وليس الامر كما توهم فان حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف اذ ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة فيه لم تصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به من شرائط الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في

التجريد حيث قال والسمع دل عليه ويتأول في المكلف بالتفرق وقال الشارح
يعني لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة
الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء وفي تلخيص المحصل ايضا حيث قال
وقال القائلون بامكان اعادة المعدوم ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم
وتبعه الآمدي ايضا حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين في كلامه المنقول عن
ابكار الافكار والمكلف من بلغ الحلم وبلغ اليه الحكم ولا خفاء في عدم تناهي
جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين منهم فلا يلزم من القولين المنقولين
انكار ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة وههنا امر آخر لا بد من التنبيه عليه وهو
ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجود بدن ما لا وجود البدن الاول بعينه وقد
ظهر هذا مما تقدم في تقرير القول الثاني وظاهر قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم مساعد له فلا توقف في ثبوت ما هو الضروري في الدين
في هذه المسئلة على صحة اعادة المعدوم بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام كما
توهم القوم وصرح به الشريف الفاضل في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد الجسماني
يتوقف على اعادة المعدوم عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان
فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم
في احياء الطير ولا اتجاه لما ذكره المنكرون للمعاد الجسماني من انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار المأكول جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله تعالى ذينك الانسانين
بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما وهو محال
لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد
في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه اذ لم يكن معادا بجميع اجزائه والمقدر
خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه على توقف المعاد الجسماني
على اعادة المعدوم بعينه وقد عرفت انه لا توقف له عليها فمسئلة اعادة المعدوم
ليست من مبادي مسئلة حشر الاجساد وكان زعم صاحب المواقف حيث رتب مرصد
المعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول في اعادة المعدوم والمقصد الثاني في
حشر الاجساد وقد وقع فيه الآمدي فانه رتب في ابكار الافكار اصل المعاد على

على ثلثة فصول وجعل الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا والثاني في وجوب
وقوع المعاد الجسماني والثالث في المعاد النفساني ثم قال فقد اختلف في جواز اعادة
المعدوم عقلا فذهبت الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى
المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز
فذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا واختلف
في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها وذهب اكثرهم الى جواز اعادتها مطلقا
ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في انه هل يجوز اعادتها في غير
محالها او انها لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم انما هو جواز اعادتها
في غير محالها واما المعتزلة القائلون بكون المعدوم الممكن ذاتا وان وجوده زائد
على ذاته فانهم جوزوا اعادة ما عدم وجوده لا ذاتا ومنعوا من اعادة المعدوم
ذاتا واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها من اصولهم باقيا
غير متولد واختلفوا في جواز اعادة المتولد عنها واختلفوا ايضا في جواز اعادة
ما لا يبقى له بالحركات والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من
اعادتها وجوزه الاقلون كالبلخي وغيره الى هنا كلامه ومن التفصيل المنقول على
اصل المعتزلة تبين ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمواقف وهي اي اعادة
المعدوم جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة ولكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم
الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن كذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان
الاعادة من القصور فتدبر وكلا اي لمشايخنا في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف
وشرحه المذكور انه لا يمتنع وجوده الثاني لا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء
بل كان الكل من قبيل الممتنع لان مقتضى ذاته او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة
واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا
حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص لان امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته
او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
ذلك الواحد ابتداء او اعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج

من ماهية وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب
تلك الاضافة فاذن تبدلا زمان اى الوجود ان المبتدا والمعاد وكذا الايجادان
كان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها
فى هذه الامور المستندة الى ذاتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان
الابتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود
فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب
الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو الاول الاعم منه وامتناع
ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى معللا بان
الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان
يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير واجب وفيه اى فى التجويز الثانى اللازم
على الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه زمانا
ويقتضى لذاته وجوده فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور
انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث من المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها فى زمان
كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة الى صانع يحدثها
بل ذواتها كافية وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء الحوادث عنه والعجب من صاحب المواقف انه جوز ما
ابطله فى هذا المبحث اى فى بحث ان الامكان لازم لماهية الممكن حيث قال ان ازلية
الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل
فى تقريره وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت انه كان الازل ظرفا للامكان
فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث
اليومية ولفاعلية البارى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود
على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل

قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
فساد ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الواحد ممكنا فى زمان ممتنعا فى زمان آخر
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى فكلام الشارح الفاضل ايضا
لا يخ من الاضطراب والله اعلم بالصواب ومن رام زيادة تفصيل فى هذا المقام فليطلبها
من رسالتنا المعمولة المسئلة المنقولة ومن الحواشى التى علقناها على تهافت الفلاسفة
قال صاحب المواقف الخصم يعنى المنكر لجواز اعادة المعدوم يدعى الضرورة تارة و
ويلتجئ الى الاستدلال اخرى ويرد عليهم انهم لا يدعون الضرورة فى اصل المدعى بل
يدعونها فى مقدمات دليله حيث يقولون ان اعادة المعدوم ممتنعة اذ على تقدير وقوعها
يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة واما ما ذكره ثانيا فحق
وفقه وقع نقل الآمدى حيث ذكر فى ابكار الافكار وجوههم فى مقام المعارضة كوجوهنا
ممن قال فى شرح العقائد العضدية انهم يدعون البديهة ويعنون الدلائل التنبيهية
لم يصب ثم قال صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال بالضرورة وقال الشارح الفاضل فى تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون
ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون
المعاد وهو المبتدا بعينه لان كل واحد موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما
موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب
انه لا معنى للتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى
زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل فى الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى المعدوم
مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة
فى حكم خالف الجمهور من العقلاء غير مسموع ولا يذهب عليك ان تمشية ما ذكره فى
مقام التعليل والجواب على اصل القائلين بزيادة الوجود على الماهية والا فعلى
ما ذكره فى هذه المسئلة يبتنى ذلك الاصل على ما نبهت عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسى فى
قواعد العقائد فى تعليل المنكرين لاستحالة تخلل العدم بين شئ واحد بعينه فانه
لا يكون المعاد عين المبتدا بل ان كان ولا بد فهو مثله وقال سيد المحققين وجه

المعنى ان ذلك تنتقض بالتذكر فان الحاصل في الذكر بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه
وهو عود ومعه وليس ذلك بصحيح لان التعدد دينا في الوحدة وتماثل المعاد والمبتدا لا
يقتضي اتحادهما الى هنا كلامه ۞ والجواب السابق ذكره جواب عن هذا ايضا ۞ ومنهم من
وقع في رد الجواب المذكور ۞ وقال لا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة
عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الآخر واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم
لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا او
لم يدر ان اللازم في الدور هو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا
ابتداء قبل ان يكون موجودا ابتداء وهذا مستحيل بالبديهة سواء كان القبلية ذاتية
او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم ما ذكر بل يلزم ان يعود وجود الشيء بعد ما زال عنه و
استحالته غير ظاهرة وهل المشاجرة الا فيه ۞

كما يلزم في الدور يلزم بطلان تقدم ... على نفسه تقدما زمانيا صح

الحمد لله القديم كلامه ۞ العظيم انعامه ۞ والصلوة على محمد خاتم الرسالة ۞ ومبلغها بافصح
المقالة وبعد فهذه رسالة معمولة في شرح المقالة المقررة المنسوبة الى العلامة عضد
الملة والدين عبد الرحمن بن احمد الايجي قال اعلم ان الاصحاب ارادوا صحبي المذاهب
في المسئلة المذكورة وهم الاشاعرة المنسوبون الى ابي الحسن علي بن اسمعيل الاشعري
المنتسب الى ابي موسى الاشعري ۞ والحنابلة المنتمون الى احمد بن حنبل وبعض اهلهم الحشوية
وهم الجبرية قال محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند تفصيل القائلين بالجبر وسموهم تارة
حشوية وتارة جبرية والكرامية اصحاب ابي عبد الله بن محمد بن كرام والمعتزلة شيخهم
واصل بن عطاء ومتكلمهم في هذه المسئلة ابو علي الجبائي وابنه هاشم لما رأوا اجتماع
النتيجتين المتنافيتين يعني لما وافقوا على لزوم هذا المحذور وهو ان تجتمع نتيجتان
متنافيتان في الصدق حاصلتين من قولهم يعني من القياس القائل الكلام صفة لله
وانما قال من قولهم مع ان المعتزلة والكرامية لا يقولون بالقياس الاول وان الاشاعرة
والحنابلة لا يقولون بالقياس الثاني على طريقة التوزيع او على سبيل التقدير وكلاهما

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/58
Tasnif No: 297.3

وكلما هو صفة الله تعالى فهو قديم لاستحالة ان يكون ذاته محلا للحوادث فالكلام قديم
هذا نتيجة القياس قال وحدا لان يذكرها هنا لان الكلام في تفصيل ما يحصل منه تلك النتيجة فحذفه
وهي النتيجة الاخرى الآتي ذكرها ان ذكراهما عند قولنا اجتماع النتيجتين المتنافيتين وقولهم
الكلام مرتب الاجزاء يعني في الوجود الخارجي مقدم بعضها على بعض تفصيل لمعنى الترتيب
المذكور وكلما هو كذلك فهو حادث ضرورة ان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل ثم
حادث فان قلت ان المراد من الكلام هنا الكلام اللفظي اذ لا صدق للصغرى المذكورة
على تقدير ارادة الكلام النفسي والمراد منه فيما تقدم من قولهم فالكلام قديم انما هو
الكلام النفسي اذ لا صدق لصغرى القياس الاول على تقدير ارادة الكلام اللفظي فلا منافاة
بينهما قلت بل المراد منه في الموضعين ما به يكون الله تعالى متكلما فالمنافاة بين النتيجتين
ثابتة منع جواب لما كل طائفة من الطوائف الذاهبة الى المذاهب المعروفة مقدمة
منها اي من تلك المقدمات الاربع كالمعتزلة كان حقه ان يقول فالمعتزلة لان المقام
مقام التفصيل لا مقام التمثيل الاولى لا يقال ان المعتزلة لا يمنعون تلك المقدمة
وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي وقد صرح المصنف
حيث قال في المواقف وما نقوله من كلام النفسي فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه
لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى واثباته لان المراد من الكلام المذكور على
ما نبهت عليه انفا ما به كان الله تعالى متكلما لا الكلام النفسي قيل والمعتزلة لما لم يمكنهم
انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها
او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرء على اختلاف بينهم وانت خبير
بان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة
له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويرد عليه ان اللازم مما ذكر صحة التوصيف لا صحة الاتصاف
والفرق واضح فان انتفاء الاول لعدم مساعدة النقل وانتفاء الثاني لعدم مساعدة
العقل وقوله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا صريح في ارادة الاتصاف معناه الحقيقي ومجازا
لصرفه الى معنى التوصيف والكرامية الثانية فهم وافقوا المعتزلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذات الله تعالى لتجويزهم قيام

الحوادث بها فهم قالوا بصحة القياس المذكور دون الاول اذ فيه حوادث كبراه ومن ذكر
في تقرير هذا الكلام الحنابلة بدل المعتزلة لم يصب لان الحنابلة لا يقولون بحدوث كلامه تعالى
وموجب الاستدلال المذكور الاشتراك بين الفريقين في المذكور قبل والاشاعرة لكنك
لما عرفت ان المراد من الكلام ما كان الله به متكلما وهو عند الاشاعرة الكلام النفسي لا
الكلام اللفظي المؤلف من الحروف المرتبة وذلك انهم يثبتون معنى اخر للكلام ويقولون
ان كلامه تعالى اسم مشترك بينهما وان كونه تعالى متكلما بقيام ذلك المعنى الاخر بنفسه لا
بالكلام اللفظي القائم بمحل اخر والحنابلة الرابع قالت الحنابلة كلامه تعالى حروف
وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم الاجلال بل غلا ان
الجلد والعلاقة قديمان فضلا عن المصحف وانما قلنا لا اجلال بل غلا لان بطلان ما قالوا
اظهر من ان يخفى فان قلت اليست الحشوية ايضا يمنعون المقدمة الرابعة قلت نعم و
انما لم يذكرهم المصنف لانهم من الحنابلة في الفروع كما ان اكثر الحنابلة منهم في الاصول كذا
الصفدي في شرح لامية العجم ان الغالب في الشافعية الاشاعرة والغالب في
الحنفية المعتزلة والغالب في المالكية القدرية والغالب في الحنابلة الحشوية والحشوية
هم الجبرية على ما صرح به محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل فهم قالوا بالقياس الاول في
منعوا كبرى القياس الثاني وذكروا في منع السند على طريقة المنع لا على طريقة التمثيل ان
المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل
على الورق من طابع فيه نقش الكلام واما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة فلعدم مساعدة
الالة وسيجيء زيادة تفصيل لهذا الكلام وعلى هذا التقرير لا يتجه عليه ما قيل ان الكلام
في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال او المحفوظة في الحافظ
او المنقوشة باشكال الكتابة والحق اراد تحقيق قول الشيخ الاشعري في هذه المسئلة
وهذا المحمل للقول مما اختاره محمد الشهرستاني في نهاية الاقدام وقال الفاضل الشريف في
الشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة ان الكلام يطلق
على معنيين تعالى بالاشتراك اللفظي وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز في
اللفظي فليس معناه انه غير موضوع له بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم
بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا

خلاف ان الكلام لغة الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اي جعل
الواصل اليه من جهة اللسان دليلا على الحاصل في القلب فلا نزاع لهم في الوضع و
التسمية على الكلام النفسي اي القائم المعنى بالنفس وعلى الكلام اللساني اي الكلام اللفظي و
انما نسب الى اللسان تنبيها على اختصاصه بتلك الالة وقد يقسم الاخير الى حال التلبس
فيشتق المتكلم من التكلم باعتبار كل من تينك الحالتين على ما نبه عليه بتقسيمهما بقوله
ما للمتكلم بالفعل وما للمتكلم بالقوة حيث اعاد لفظ المتكلم ولم يعطف بالقوة ويتبين
الكل اي الثلثة المذكورة من اقسام الكلام بالضد فان الاشياء تتبين بضدها
كالنسيان للاول فيه نظر لان النسيان انما يقابل الذكر دون الكلام النفسي وانما يقابله
الخرس والسكوت الباطنيان فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت
والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند
اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظي وضده والسكوت للثاني وهو ترك التكلم
مع القدرة عليه وبهذا القيد الاخير يفارق الصمت فان القدرة على التكلم غير معتبر
فيه والخرس للثالث وهو آفة في اللسان لا يمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو
اعم من البكم لانتظامه العارضي والاصلي والبكم مخصوص بالثاني قال الراغب البكم الذي
اللسان واصله فيمن يولد اخرس ومن لم يفرق بينهما لم يحسن والمعنى اي لفظ المعنى
يطلق على المعنيين هذا الاطلاق ايضا بالاشتراك اللفظي على المعنى الذي هو مدلول
اللفظ باي دلالة كانت وعلى المعنى الذي هو قائم بالغير والمعنى بهذا المعنى مقابل
العين الذي هو قائم بنفسه فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي وكان المتبادر
الى الفهم من المعنى عند الاطلاق المعنى الاول فهم اصحابه بعض اصحاب الشيخ وبعض غيره
من لفظ المعنى مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما
لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى قالوا بحدوث الالفاظ زاعمين انه مذهبه ايضا على الشيخ
عند قولهم فتحرير تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي لو
ثبت عندهم وله اي وللذي فهموه من كلام الشيخ وزعموا انه المذهب لوازم فاسدة
كثيرة وفساد اللازم ملزوم لفساد الملزوم كعدم التكفير لمنكر كان هذا

الكفار من انكر قال الامام المطرزى فى المغرب الكفر فى الاصل الستر والكفر اسم شرعى وما خذه من هذا واكفره دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما لاتكفر واهل قبلتكم فغير ثابت برواية وان كان جايزا لغة يعنى تشديد الفاء فال الكميت يخاطب اهل البيت • وطايفة قد اكفرونى بحبكم • وطايفة قالوا مسئ ومذنب •
كلامية ما بين الدفتين اى دفتى المصحف اذ يصح نفى الكلامية عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله تع لكنه علم بالضرورة من الدين انه كلام الله تع وموجبه ان يكفر منكره ضرورة ان انكار ما علم من الدين كفر وفيه بحث وهو ان ما علم من الدين ضرورة هو ان المكتوب بين دفتى المصحف نظم منسوب الى الله تع انشاء واختراعا منقطع النسبة عن البشر اذ لا دخل لهم فيه لا ايجادا ولا كسبا واما انه منسوب اليه تع نسبة سائر صفاته القائمة بذاته تع فليس هو مما علم من الدين ضرورة واللازم مما ذكرنا هو الثانى دون الاول فاللازم غير فاسد بذلك الفساد والفاسد غير لازم وكلزوم عدم المعارضة صوابه وكعدم المعارضة لان التمثيل للازم لا للزوم والتحدى بالكلام اى بكلام الله تع الحقيقى لا للقطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة ودعوة المنكرين الى الاتيان بمثلها اذ لا يتجه عليه ان تلك الصفة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من البشر تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويزعمون انها من ترتيب النبى عم والمقصود من التحدى الزامهم وتعجيزهم لا طلب اتيان مثلها حقيقة بل لان المعجزة من شرائطها ان تكون متقدمة على التحدى لما تقرر فى موضعه ان دلالتها على صدق مدعى النبوة لكونها تصديقا فعليا من الله تع ولا يعقل التصديق قبل الدعوى فتامل وكعدم كون المقروء والملفوظ كلامه حقيقة ولا يذهب عليك ان ما ذكروا او لا مرجعه الى هذا لما ثبت عليه ثمه من ان المراد بما بين الدفتين المكتوب فى المصاحف وهو المقروء والمحفوظ من الالفاظ لان الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالمكتوب هو اللفظ وان كان الثابت هو النقوش فى المصحف بل نقول انما فى قوله فالشيخ لما قال الكلام

الكلام من التفريع على ما تقدم من التفصيل انما هو باعتبار هذا الاخراب والاقوال وجه لتفريع الفهم المذكور عليه فانه على تقدير عدم اطلاق المعنى على معنيين يكون فهم ما ذكر من كلام الشيخ اظهر كما لا يخفى المراد به يعنى مراد الشيخ من المعنى فى قوله الكلام هو المعنى النفسى الكلام النفسى بالمعنى الثانى صوابه المعنى بالمعنى الثانى لان المعنى الثانى للمعنى لا للكلام شاملا للفظ والمعنى المقابل له قائما بذات الله تع وهو قديم لان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه لا بمعنى انه ليس بين اجزائه ترتب وضعى وهيئة سمعية لان الحروف بدونه لا يكون كلمة والكلمات بدونه لا يكون كلاما والدالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينهما ترتب فى الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض آخر كما فى القراءة لعدم مساعدة الآلة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة لساننا للتلفظ بجميع الحروف معا بل كلاما وجود تام فى ذات البارى تع فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته تع دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شئ منها ويرشدك الى مكان ما ذكر وجود الالفاظ فى نفس الحافظ فان جميع الحروف بجميع هيئاتها التاليفية العارضة لمفرداتها وجملها محفوظ فى نفسه بجميعه الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحروف على الوجه فى ذات الله تع بالوجود العينى وفى نفس الحافظ بالوجود الظلى الخيالى لا يضر المقصود بالارشاد • كما لا يخفى على ذوى الرشاد • وبهذا التفصيل اندفع ما قيل من انه اذا لم يكن بين اجزاء اللفظ ترتب لا يوجد فرق بين علم ولمع ونظائرهما • واتضح فساد ما قيل وهو قد مر لكنا زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء لان منشأه عدم الوقوف على معنى الترتب الذى اثبته الحنابلة فان مرادهم من الترتب المذكور الترتب فى الوضع لا الترتب فى الوجود واما ما قيل ان قيام الحروف والصوت بذاته تع ليس بمعقول ان كان بغير ترتب الاجزاء لحرف واحد مثلا فان اريد به ان كيفية قيامه به غير معقولة فلا كلام فيه وان اريد انه لا يجوز عقلا كما هو الظاهر من مساق كلامه فلا نسلم ذلك

فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تع ولا بد لنفي ذلك من
دليل وهو مكتوب في المصاحف المصاحف جمع مصحف وهو من الصحف بالضم اي جعلت
فيه الصحف والصحف جمع صحيفة قال الفراء استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا ميمها
واصلها الضم وعد منها المصحف وقد عرفت ان المكتوب هو الالفاظ دون النقوش لان
معنى الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه مقرو بالالسنة يقال قرء القاري اي جمع
الحروف بعضها الى بعض في لفظ قال الزجاج والذي عندي في حقيقة هذا ان القراءة الجمع
في اللغة من قولهم قرأت الماء في الحوض وقرأت القران لفظت به مجموعا محفوظ
في الصدور اراد بالصدور ما فيها من القلوب وهذا على اصل السنة والجماعة من
ان محل العلم وموضع الحفظ هو القلب لا الدماغ كما زعمت الفلاسفة ويرده النصوص
الظاهرة من الايات والاحاديث وهو غير القراءة والكتابة والحفظ الحادثة كان
مقتضى السياق تقديم الكتابة وانما قدم القراءة لمكان قوله كما هو المشهور ان
القراءة غير المقرو ولا شبهة في هذه المغايرة فانها اظهر من ان يخفى انما الشان في
استلزام حدوث الاول لحدوث الثاني فكان حقه ان يتعرض لهذا ويقول كما قال
غيره المقرو قديم والقراءة حادثة وقولهم يعني في قيام الاستدلال على حدوث
الكلام اللفظي اذ مرتبة الاجزاء بحيث لا يوجد الثاني منها ما لم ينقض الاول فالمركب منها
لا يكون الا حادثا قلنا لا نسلم لزوم الترتب بالمعنى بالوجه المذكور للكلام اللفظي بل المعنى
الذي في النفس اراد بالمعنى القائم بالغير يعني اللفظ الحاصل في النفس لا ترتب فيه
بحسب الوجود ولا تقدم ولا تاخر تفسير وتبيين للمراد من نفي الترتب يعني لا تقدم ولا تاخر
بين اجزائه في الوجود وان كان بينهما ترتب في الوضع كما هو قائم بنفس الحافظ
لا ترتب فيه فقد مر ما في هذا النظم من التفصيل والتقدير ما يندفع به القيل والقال نعم
جواب سؤال لا يخفى تقريره على الفطن الترتب انما يحصل في التلفظ فان تلفظت كلمات
جزئين لا يكون الا بتدريج فيتقدم احد جزئيها على الاخرى في الوجود لعدم مساعدة الالة
في التلفظ دفعة فاللازم حدوث التلفظ ومن يسمع من الله تعالى يعني كلامه يسمع غير
مرتب الاجزاء اي يسمعه بلا ترتيب وتدريج في الوجود لانه يسمعه بلا ترتيب وصلى نفيا
لما عرفت انه فاسد ذهب الشيخ الى ان الكلام القديم الذي هو صفة الله تع يجوز ان يسمع

يسمع ومنعه الاستاد الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي فعندهما
معنى قوله تع حتى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت الحادثة الفلانية وكما الجئ عليه
ان يقال لما كان معنى سماع كلام الله سماع ما يدل عليه وكل منا قد سمع ما يدل عليه
فما معنى اختصاص موسى بكونه الكليم منا اجاب عنه بانه ع م سمع صوتا دالا على كلامه تع
مخلوقا من غير مدخل كسب العبد من عباده وان كان من جهة واحدة وقيل سمعه بعضون
من جميع الجهات واختار الامام الغزالي الى انه عليه السلام سمع كلامه الازلي من غير صوت
ولا حرف كما يرى في الاخرة ذاته تع بلا كم ولا كيف لعدم احتياجه الى الالة فان كلامه تع
من غير لغات ولا اشياء كما ان سمعه من غير اصمخة ولا اذن وان بصره من غير حدقة
ولا اجفان وان ارادته من غير قلب ولا اجنان وعلمه من غير اضطرار ولا نظر في
برهان وان صوته من غير نخارج في تجويف قلب حادث عن اصطكاك الاركان وهو
الذي هو حادث الضمير عايد على التلفظ المار ذكره وتحمل الادلة التي تدل على الحدوث
في هذه المسئلة التي تمسك بها المنكرون بقدم الكلام اللفظي من المعتزلة والاشاعرة
ان قلين عن معنى كلام الشيخ في هذا المقام على حدوثه اي على حدوث التلفظ
المراد من حمل الادلة صرفها عن مدلولها الظاهر ولا يذهب عليك ان هذا انما يتيسر
في ادلتهم النقلية دون العقلية فانهم قد تمسكوا فيه بالوجهين المعقولين ايضا الاول
الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته تع والثاني
لو كان كلامه تعلق به بما لا يستوي قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه
يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه متعلق بجميع ما يصح تعلقه
به كذلك كلامه يتعلق به بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل
ان يومر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا
به ومنهيا عنه وهف وبما ذكر من الحمل لا يمشي الجواب عن واحد منهما بل الجواب عن الاول
بان يقال كلامه تع ليس بزماني والحوادث كلها واقعة نظرا الى الله تع في ازمانه المخصوصة
واوقاتها المحدودة ولا ينتقض بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه
احكام تقلب الملوين ويتفاوت عنده حال الماضي والاستقبال واما الجواب
عنه بانه تطلب التعلم من ابن سيولد فليس بصواب لان وجود الطالب ودون طالبيه

شيء محال وأما الموجود قبل العزم على الطلاق وتخيله والجواب عن الثاني ان الشيء الصالح
للامور المتعددة قد يتعلق ببعض دون بعض ترجيح من الخارج كما في القدرة القديمة
وبدونه كما في الارادة فان تعلقها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض لذاتها بخلاف
تعلق القدرة فانه ترجيح من الارادة جمعا بين الادلة يعني ما دل على قدم كلام الله تعالى
وما دل على حدوثه والمراد الجمع على وجه لا محذور فيه فلا يتجه ان يقال ان فيما ذهب اليه
المتأخرون من الاشاعرة من قدم المعنى وحدوث الالفاظ ايضا جمعا بين الادلة لان
في الجمع على هذا الوجه محذورا عندهم على ما بين بقوله وله لوازم كثيرة فاسدة وههنا
أبحاث اراد ما ذكره بقوله بل نقول المراد به الكلام النفسي الخ وانما اطلق عليه البحث
لانه حصل بالتفتيش الذي هو معناه اللغوي وان كان ظاهره عبارة الظاهر لا يناسب
المقام لان ما ظن ما ذكره ايضا خلاف ما عليه متأخرو القوم يعني الاشاعرة ولهذا
اسقطها الفاضل الشريف حيث قال عند نقله محصول هذه المقالة في شرح المواقف وهذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا وانما قال متأخرو القوم لعدم
التخصص عن متقدميهم بما يخالف ما ذكره بخلاف متأخريهم لكن بعد التأمل وامعان النظر في
اللوازم واذعان الحق اللازم قوله يعرف حقيقته ويظهر انه الحق الحقيق بالقبول
المطابق للقواعد والاصول ولهذا قال والحق ان هذا المحمل محمل صحيح لكلام الشيخ
دون المحمل الذي ذكره المتأخرون من الاصحاب والله اعلم بالصواب لا غبار عليه استعار
الغبار للشبهة التي تثار ويستتر بها وجه الحق نوعا من الاستتار قال الفاضل التفتازاني
بعد نقل حاصل هذه المقالة في شرح العقائد وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الالفاظ المخيلة والنقوش
مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا كلامه ومنشأ ما عدم الوقوف على مراد
المصنف من نفي الترتب بين الاجزاء فانه اراد به نفي الترتب في الوجود على ما قررناه فيما
سبق وهذا الفاضل حمله على نفي الترتب الوضعي والهيئة التأليفية فوقع فيما وقع
وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم وأما ما يقال ان القران ان كان اسما

اسما لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف المقروء
بالالسن المحفوظ في الصدور نفس القران بل مثله وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن
خصوصها فهو اشكال غير مخصوص بهذا المقال بل يرد على كل الاقوال اذ لم ينكر احد من اصحاب
المذاهب كون لفظ القران موضوعا بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بشقيه وقد
قيل في حله انه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه
احد مثله لا عينه واختار الفاضل المذكور انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ بنفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه
وما ذكر من انه يلزم صحة نفيه عن ذلك ان اريد صدق سلبه عنه فالملازمة غير مسلمة اذ لا يصح
سلب النوع عن فرده وان اريد سلب كون لفظ القران موضوعا بازائه بخصوصه
او سلب كون مسمى القران نفسه فبطلانه ممنوع كان لفظ الانسان غير موضوع بازاء
زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد ومن رام زيادة تحقيق وتفصيل في
في هذا المقام فلينظر ما علقناه على التلويح عند تفصيل هذا الكلام في سلك المطالعة
فاحفظ بعض ما كان ما ذكرناه واضحا فاحفظه فانه جدير بذلك والله يقول الحق و
الخلق يظهر وهو يهدي السبيل الى الحق بفضله الجليل

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار وكلف بني آدم
بالاحكام المنتظم على وجه الاحكام من غير اكراه واجبار وقدر في الازل وقضى
وما سلب منا الارادة والرضى وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة او الشقاوة
ما آل بلا اجبار ولا اضطرار والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد
المختار وعلى آله الاخيار وصحبه الابرار من المهاجرين والانصار ما تقاطر
الامطار في الاقطار وتواتر الادوار والاعصار وبعد فان مسئلة الجبر والقدر
من مهمات المسائل وامهات الاصول وقد زل في مباديها اقدام الافهام وضل في
بواديها عقول الفحول وانما اريد ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول
ويطابق المنقول فنقول ان الله جل وعلا بقديم علمه المتعلق بالاشيا تعلقا عاريا

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/59
Tasnif No: 297.3

عن النسبة الى الزمان • وتقديره علمه وقوع عليه المنزه عن تطرق الحدثان • وموجب
ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل • والقدر الكامل • وقدرته المؤثرة التي تقتضي
بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات ولما لا يخفى ان الاعيان اوجد الاشياء
مرتبا ترتبا حكميا لا يتحول عن ذلك الترتب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا انه
لا قدرة له تع على التحويل والتبديل والا لزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته فذلك
عجز تع شانه وانما قلنا وانما يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تع لان الحكم
كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه تع وتقديره عدمه عن حد الامكان لا امتناع الا ان
عن الامكان الذاتي الى الامتناع فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم الله تع وقدر موته
على الكفر مقدورا له تع يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس من استحالة انقلاب
علمه تع جهلا امتناع وجود ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما
علم الله تع عدم وقوعه لا ان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب
على الله تع هو ان لا يقع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه لا ان يكون وقوعه ممتنعا لان
المستلزم للمحال في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين وقوعا
لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا ذاتيا الا يرى ان عدم العقل الاول على رأي
الحكما متعلق بعدم الواجب بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع الاخر مع ان عدم الواجب
ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا
يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة
من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم المستلزم للمحال محالا ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون
منشاء استحالته ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون مانع بعض الممكنات من الاستحالة
بالغير كايمان ابي جهل مثلا بسبب انقلاب علمه تع جهلا فان قلت اليست الاستحالة ولو كان
بالغير مانعة عن كون المستحيل مقدورا للعبد قلت لا كيف وما من مقدور الا ممتنع بالغير قبل
تعلق قدرته ضرورة ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب فيه تعالى
لذلك الوجوب الواجب السابق ويلزمه امتناع الطرف الاخر وبالجملة الثابت عندنا ان
ما علم الله تع عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك بسبب علمه تع وتقديره فلم يثبت بل
نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع

التابع ان لا يؤثر في المتبوع لا ايجابا ولا امتناعا والا ينعكس امر الاصالة والتبعية و
توضيح ذلك انه تع علم موت ابي جهل مثلا على الكفر وقدره لانه مات على الكفر في
الواقع لا انه تع علم موته على الكفر وقدره وقد نبه على هذا المعنى الفاضل المحقق
نصير الدين الطوسي في رد قول عمر الخيام رباعي من مي خورم وهر كه چو من اهل بود
مي خوردن من بنزد او سهل بود • مي خوردن من حق بازل ميدانست
گر من نخورم علم خدا جهل بود • بقوله • گفتي که بنزد من سهل بود •
اين نكته نگويد انكه او اهل بود • علم ازلى علت عصيان كردن • نزد عقلا ز
غايت جهل بود • وتفصيل ما نبه ذلك الفاضل هو ما قيل العلم تابع للمعلوم على معنى
انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس
مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه كذا ولا
يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان
هو في نفسه يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب
القدرة والاختيار والا يلزم ان يكون الله تع فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله
وجودا وعدما ومن ههنا تبين ان من قرر الشبهة التي تمسك بها الخيام ثم قال
ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فقد ضل واضل • وكذا من
قال ولقائل ان يقول ويمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق الا بعد
وقوعه فان الله تع عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وهو يلزم الوجوب
او الامتناع • مسئلة • يناسب ذكرها لمساق الكلام في هذا المقام • وهو انه لا يقع الطلاق
بانت طالق ان شاء الله تع ويقع بانت طالق ان علم الله تع لان العلم تابع للمعلوم
فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تع بخلاف مشيته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها
ولما لم يصح معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى التشبيهي كالاشتمال كما في زيد في نعمة ولا
حاجة الى التجوز في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بالمشية متعارفا دون التعليق
بالعلم لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله تع متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فاما علمه تع فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات اذ لا تأثير لما ذكره في العرف

الامام الرازي في تفسيره

ما صح التعليق

[illegible]

صاحب التوضيح

المذكور كما لا يخفى على من تأمل واجاد • والله الهادي الى سبيل الرشاد • و
الذي نسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع التكليف بالمحال بان ابا جهل
ان الله تع عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امر تعلق علمه تع بجهله وهو
محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال منحول • والاستدلال به على
المطلوب المنقول وجه معقول مذكور في موضعه فان قلت علمه تع بموت ابي جهل على الكفر
كان ثابتا حال وجوده ولا موته على الكفر وح فكيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع
بعد قلت علمه تع ليس بزماني فلا تأخر زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التقدم
والتأخر بحسب الزمان انما تجري بين الزمانيين بل نقول كل الحوادث وجميع الكائنات
واقعة نظرا اليه تع والى علمه المنزه عن النسب الزمانية في ازمانها المخصوصة واوقاتها
المحدودة لا منتظر بالقياس اليه تع انما ذلك بالقياس على من يمر عليه اجزاء الزمان
ويجري عليه احكام تقلب الملوان وتتفاوت عنده حال ما بالمضي والاستقبال
ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تع حضوري واراد بذلك الحضور وجود
الموجود في الخارج فان قلت هل يلزم ح ان لا تكون الاشياء قبل وجوداتها
معلومة له تع قلت ان اريد بالقبلية القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد نبهت
على سند المنع قبل هذا وان اريد القبلية الذاتية فالمذكور غير محذور فان غاية ما
يلزم منه ان لا يكون علمه تع علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه فان قلت فكيف
الحال في المعدومات التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها
وجود في المبادي العالية ويكفي ذلك الوجود حضورا ح هنا • وتحقيق الكلام
في هذا المقام يستدعي مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه • ذكر صاحب
الكشاف في تفسير سورة الرحمن ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل وقال
له اشكل على قوله تع كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم
القيمة فقال الحسين انها يعني التي ذكرت في قوله تع كل يوم هو في شان شئون
يبديها لا شئون يبتديها فقام عبد الله وقبل راسه • ولا يخفى على الفطن ان مدار
ما اشار اليه في الجواب على ما قررناه فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات
جل وعلا بل كل ما ارخ من الكون كائن بالنظر اليه تع في الظرف المخصوص انما الانتظار

الانتظار بالنسبة الى من تقيد بقيد متى • وههنا دقيقة انيقة • وهي ان قوله تع وان
جهنم لمحيطة بالكافرين اخبار عن شان الابتداء • وقوله تع • والذين كفروا الى
جهنم يحشرون • اخبار عن شان الابتداء فافهم والمصير الى التجوز في الاحاطة
او في جهنم من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن • واعلم ان جفاف القلم
عبارة عن الفراغ عن التقدير وثبت المقادير على طريقة التمثيل والتصوير فان
الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه عن الكتابة • وقوله الى يوم القيامة اشارة الى
ان حكم التقدير لا يتجاوز الكائنات في عالم الكون والفساد • وعلى وفق هذا
ورد جواب كعب لعمر رض حين قال ويحك يا كعب حدثنا عن حديث الاخرة فقال
نعم يا امير المؤمنين اذا كان يوم القيامة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي
في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تع • يوم نطوي السماء كطي السجل • اشارة الى
ان محكمة القضاء والقدر ترفع في ذلك الوقت الذي ينتهي عنده احكام عالم
الكون والفساد ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال
لام حبيبة رض لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي ابي سفيان
وباخي معاوية قد سالت الله لآجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة
لن يعجل شيئا قبل حله ولن يؤخر شيئا عن اجله ولو كنت سالت الله ان يعيذك
من عذاب في النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل • وبهذا التفصيل اندفع ما قيل القضاء
مقدر كالاجل فكيف ندب الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل مقدر لكن
دعاء النجاة من العذاب عبادة دون زيادة الاجل فان قلت ان كانت الآجال
مضروبة لا تتقدم عن اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قوله عم الصدقة والصلة
تعمران الديار وتزيدان في الاعمار قلت وجهه ظاهر فان مدلوله الصدقة والصلة
من جملة الاسباب التي قدر الله تع زيادة العمر بها ولا دلالة فيه على زيادة العمر وتاخير
الاجل عن حده المضروب • وما في الكشاف عن كعب الاحبار انه قال حين طعن عمر
ولو ان عمر رض دعا الله تع لاخر في اجله فقيل لكعب اليس قد قال الله تع فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تع وما يعمر من معمر ولا
ينقص من عمره الاية واستفاض على الالسنة اطال الله بقاءك وفسح في مدتك وما اشبه

مردود ببعض الحديث السابق ذكره والمذكور في قوله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره مطلق الزيادة والنقصان لا الزيادة عن حد مضروب عند تقدير الآجال
والنقصان عنه فلا يتم مدلول الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله وما يعمر من
معمر من باب تسمية الشيء بما يؤدي اليه اي وما يعمر من احد الا يرجع في قوله ولا
ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة ثقة
بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر الذي
قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول و
ينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر لكل
شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة ولا الاعوام الممدودة
ولا خفاء في ان ايام من قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور و
للمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض الطوائف
حبس النفس في تسبيح وجه كون الصلاة والصدقة سببا لزيادة العمر على موجب كلا
النظرين لا دلالة في النص المذكور على ان التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدرة
كما توهمه الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تع ومكروا ولكن هو بور يفيد
ولا يغفل ان الامور مقدرة فلا يتغير كما دل عليه بقوله وانه خلقكم الآية واما
فساد ما ادعاه من المدلول المذكور فقد سبق بيانه مرارا واذ تقرر ان علمه تع
وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن عن حد الامكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبور
على افعاله بكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها بسبب علمه تع وتقديره كما
زعمه المجبرة وتبعهم من يتبعهم بلا تدبر كالامام البيضاوي حيث قال في قوله وما كان
اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء فلذلك لا ينفعهم امثال
هذه الآيات العظام وحيث قال في تفسير قوله تع ان الذين حقت عليهم كلمة
العذاب لا يؤمنون من سورة هود وهم اذا لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه
ثم قال في تفسير قوله تع ولو جاءتهم كل آية فان السبب الاصلي لايمانهم وهو تعلق
ارادة الله تع مفقود وحيث قال في تفسير قوله تع فريقا حق عليهم الضلالة
من سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق وعلى وقوع هذا ورد ما روي ان

ان عمر رض اتي بسارق فقال له ما حملك على السرقة فقال قضاء الله تع وقدره فقطع
يده وحسمت ثم اتي به فجلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على الله تع
ومما يشيد بنيان ما حققناه من ان علمه تع وتقديره لا يخرجان العبد الى حيز
الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روي ان شيخا من اهل الشام حضر صفين
مع علي رض فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء
الله تع وقدره فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي خلق الحبة وبرأ النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا وما علونا تلعة الا بقضاء الله تع وقدره
فقال الشامي فعند الله تع احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا
في سعيي اذا كان الله تع قضى علي وقدره فقال رض ان الله تع قد اعظم الاجر على
مسيركم وانتم سائرون وعلى مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم
مكرهين ولا اليها مضطرين ولا عليها مجبرين فقال الشامي وكيف ذلك والقضاء
والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال علي رض ويحك يا اخا اهل
الشام لعلك ظننت قضاء حتما لازما وقدرا حاتما جازما لو كان ذلك كذلك لبطل
الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تع والنهي ولما كان المحسن
اولى بثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن تلك مقالة عبدة
الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء الزور وقدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تع امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا و
لم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشامي
فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما قال رض الامر من
الله تع بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا فقال الشامي فرحا مسرورا
لما سمع من المقال وقال فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله عنك ثم انشأ يقول

انت الامام الذي نرجو بطاعته • يوم الحساب من الرحمن غفرانا •
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا • جزاك ربي بالاحسان احسانا •

وقال عمر بن عبد العزيز لرجل سأل عن العقد ان الله تع لا يطالب بما قضى وقدر انما

صفين موضع كانت به وقعة

التقدير الاتباع من الاول صحاح

يطالب بما نهى وامر وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابق يعني قول
علي رض الامر من الله تع بذلك وقوله عم اعظم الله الاجر على مسيركم الخ على وفق
ما ورد في الكلام القديم من قوله تع لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل
الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل
صالح وفي قوله تع ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء دلالة
ظاهرة على ان التقدير ليس بلازم فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير والشر مقدرا
بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه صحيح وتفصيل
ذلك انه لو كان للتقدير تأثير بجعل المقدر على حد معين خيرا كان او شرا حتما مقتضيا
لم بد من حصول المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضرا والوصول اليه مكروها كان
او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل في جلب
نفعه ودفع ضره عالما كان باسبابها او جاهلا واللازم منتف بما دل عليه النص
المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب
من الشرائط التي لا بد من عدمها في حصول ما قدر له من الخير والشر على حد معين لانا نقول
على تقدير كل شيء لا بد من تعيين حصوله بالاسباب او عدم حصوله فيعود الالزام
قطعا ومما يدل على ما تقدم من التفصيل دلالة لا تقبل الرد ولا التأويل ما روى
الترمذي عن ابن عباس رض ان النبي عم قال لما اغرق الله فرعون قال آمنت انه
لا اله الا الذي امنت به بنو اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل عم فلو رأيتني
يا محمد وانا آخذ من حال البحر فادسه في فيه مخافة ان تدركه الرحمة وقال ابو عيسى
هذا حديث حسن وفي التيسير روى ابن عباس رض عن النبي عم انه قال لما قال فرعون
لا اله الا الله اتاه جبرائيل فحشا فاه التراب خشية ان تدركه رحمة الله تع ووجه الاستدلال
انه لا يخلو من ان يكون للكائنات قبل حدوثها تقدير لا يقبل التغير او لا يكون وعلى
الاول لا يخلو من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان لا يكون للكفر في الرد
والدفع نفع معلوما لجبرائيل عم او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول
اذ لا يليق بشأن عاقل فضلا عن شأنه عدم العمل بموجب علمه في مثل هذا المقام
فتعين الثاني فتم المرام وقوله لعلك ظننت حتما لازما الخ يعضده ما روي في

المصابيح عن انس رض قال كان رسول الله عم يكثر ان يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف
علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء
فان قلت أليس الحذر لا يغني من القدر كما ورد في الحديث النبوي قلت نعم ومع
ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عم فر من المجذوم فرارك من الاسد وقد نهى
في كتاب الله عن القاء النفس في التهلكة وفي الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته
فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عم عن الحائط
المائل وذكر في الفائق انه عم مر بحائط مائل فاسرع في المشي فقيل يا رسول
الله اسرعت فقال اخاف موت الفوات اي موت الفجأة والسر في ان الحذر لا يغني
من القدر ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع فكل ما يقع فهو المقدر
فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول والى هذا اشير في جوابه عم بقوله فراري من
قضاء الله حين قيل له اتفر من قضاء الله تع ولقد احسن من قال على وفق
الاشارة الواردة مما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع
البشر الى المقدر من الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعا اذا قضى الله
لعبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت
مر على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت
قال كأنه يريدني فسأل سليمان عم ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم
قال ملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض
روحه وهو عندك ومن ههنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي الحديث المذكور
حيث قال في تفسير قوله تع وما اغني عنكم من الله من شيء مما قضى عليكم بما اشرت
به اليه فان الحذر لا يمنع القدر لم يصب المحز ومبنى تفسيره على ان يكون ما قضى
حتما لازما وقد مر فساد ذلك المبنى فالوجه في تفسير تلك الآية ما ذكر في التيسير اي
لا انفع ولا ادفع ان كان الله اراد بكم شيئا من ذلك وكذا ظهر عدم اصابته
في تفسير قوله تع قاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص
وان المقدر لا محالة واقع امرهم بالقتال وليس في سياق ما ذكره وهو قوله تع الم

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم احياهم الاية • بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من الاشخاص
وفي وقت من الاوقات فان قلت اليس في حديث ام حبيبة رضه السابق بيانه
دلالة على ان في تقدير الاجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما قلت لا لان
ذلك التقدير حين يؤمر الملك عند نفخ الروح باربع كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على
ان في القضاء الازلي حتما لازما • وتفصيل التقدير المذكور على ما روي في الصحيحين
عن ابن مسعود رضه انه رم قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون
علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع
كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد
منه مدة الحيوة وهو ينبغي الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك المدة واخر
السعيد عن الشقي حتما للمكتوب بالخير وانما قال شقي او سعيد ولم يقل شقاوة
او سعادة لان المراد تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك على ذكر
لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال
بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب • ومن لم ينتبه لهذه الدقيقة
زعم ان فيه عدولا عن الظاهر واياك ان تظن ان قولنا فلا دلالة فيه على ان
في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت الحتم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة
الملك والولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مرارا وقرعنا سمعك سرا وجهارا ان
شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزوما فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود
رضه على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من الرزق لا بد من حصوله اليه سواء
يسعى في تحصيله او لم يسع وان الجد لا يزيد بالجد على وفق ما افصح عنه في المثنوي
المولوي حيث قيل • رزق تو بر تو ز تو عاشق تر است • رو توكل كن ملرزان
پا و دست • كر ملرزاني بيايد بر درت • ور بلرزاني دهد درد سرت •
وقد نص عليه في نظم النظامي حيث قيل • در پى ان غله بيهوده كشت • رنجه مشو
چون قلم آسوده كشت • فكانه اشار الى رد من قال پيمانه تو چه بازستو تمام
كيف ولو كان الامر على ما ذكر • واشار على ما زبر • لما امر العبد بالسعي والطلب

الطلب في قوله تع وابتغوا من فضل الله • ولما كان الكسب فرضا • وقص محمد
بن حسن الشيباني على انه من الفرائض فالحق ما اشار اليه بعضهم بقوله كر نشيني
و صيد قوت كني • دست و پايت چو عنكبوت كني • ولا متمسك للجبرية النافين
للتكليف والقدرية المنكرين القدر في قوله مم ما منكم من احد الا وقد كتب
مقعده من النار ومقعده من الجنة بان يقال ان السعادة والشقاوة لو
كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبدل لم يكن التكاليف والاعمال
مفيدة فان من كتب مقعده في النار لا يخلصه عنها ايمان وخلوص • وبهذا التقرير
تبين فساد ما قيل احتج اصحابنا بقوله الا من سبق عليه القول في اثبات القضاء
اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق
عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو كقوله م السعيد من سعد في بطن امه والشقي
من شقي في بطن امه انتهى • واياك ان تتوهم ان في قوله تع • ولو شئنا لاتينا كل
نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين دلالة
على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلي كما سبق اليه وهم البيضاوي حيث قال
في تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المشية المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل
النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية عن اقتضاء الحكمة اياه فمعنى قوله ولكن حق
القول مني اقتضى الحكمة ما في القضاء الازلي من الاحكام اي لولا اقتضى الحكمة الامهال
يقتضى بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقال على ان للتقدير في ازل الازال تاثيرا
في الاحوال والاجال • واما الجواب الذي ذكره الامام البيضاوي في شرح المصابيح وهو
ان الله تع دبر الاشياء على ما شاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات
وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء بلا اسباب ووسايط كما خلق المبادي والاسباب
لكنه لما اقتضته حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل الجنة
قدر له ما يقربه اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وحرضه عليه
بالترغيب والترهيب والاية قلبه لقبول الحق وارشاده ليتميز بين المبطل والمحق
ومن قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وان على
الشهوات وطريق القدر والايات فالح باعمال اهل النار واقوى حتى طوى عليه صحيفة

عمره وكان مايدخل الى رجلاك امره وهو معنى قوله عم وكل ميسر لما خلق له فلا
يشفى عليلا ولا يروى غليلا كما لا يخفى على ذي الفهم المتامل من معور الشك وسنور
الوهم وإذ تحقق ان التقدير الازلى لا يلجئنا الى ما فصلناه من الخير والشر ولا
يضطرنا الى ما عملناه من الطاعة والمعصية فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار
عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضى بان يقال اذ كان مكتوبا علينا
في الازل فلا نستحق اللوم والسعي في العمل فلا تظنن ان جواب ادم عم لموسى عم
من هذا القبيل وتفصيله على ما روى في المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص
روى انه عم قال احتج ادم وموسى عند ربهما فحج ادم موسى فقال الأنت آدم الذي
خلقك الله تع بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت
الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم عم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالته
وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شي وقربك نجيا فبكم وجدت الله تع
كتب التورية قبل ان خلق قال موسى عم باربعين عاما قال آدم عم فهل وجدت
فيها وعصى آدم ربه فغوى قال نعم قال افتلومني على ان عملت عملا كتب الله تع على
ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة قال رسول الله عم فحج ادم موسى وهذه محاجة
ومكالمة روحانية جرت بينهما في عالم المثال وحظيرة القدس على ما اشير اليه
بقوله عم عند ربهما وليس المراد من الكتبة في قوله تع كتب التورية كتبتها في الالواح
التي اعطاها الله موسى عم وذكر في كتابه العزيز وصفه وقال وكتبنا له في الالواح
من كل شي موعظة وتفصيلا لكل شي لانها كانت في زمن موسى وكان موسى عم يسمع
صرير القلم ذكره النسفي في التيسير والحديث مما يتمسك به المجبرة وينكره القدرية وكلا
الفريقين على جرف هار من الافراط والتفريط فان قلت فما وجه جواب آدم عم
قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة
اجمالية في اللوح المحفوظ على وفق القضاء الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان
ولكون ما في ذلك اللوح من الصور اجمالية عبر عنه في القرآن بام الكتاب وانتساب
الى تجرده عن الزمان بقوله عنده ثم ان له صورة تفصيلية في لوح المحو والاثبات
على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية وقد عبر عن هذا اللوح من التنزيل بسماء الدنيا

وقد وقع الاشارة الى هذين اللوحين في قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت و
عنده ام الكتاب وقال الامام القاشاني في تفسير سورة الانعام وهو الذي
خلقكم من طين المادة الهيولانية ثم قضى اجلا مطلقا غير معين بوقت وهيئته لان
القضاء السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن المشخصات
اذ محله الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو الاجل الذي يقتضيه الاستعداد
طبعا بحسب هوية المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخالص والتركيب
المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر
الزماني الذي يجب وقوعه عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع المثبت كما في كتاب
النفس الفلكية التي هي لوح القدر مقارنا لوقت معين ملازماله كما قال الله تع
فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون الى هنا كلامه فان قلت
اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني منافيا لما قدمت من ان
في عبارة عنده قوله تع وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الى
الزمان قلت لا لان عند في القول الثاني ظرف لكون الاجل مسمى عنده لا نفسه ولا
ينافي كونه زمانيا عدم زمانية تسميته واعلم ان عبارة الاجمال في كلامنا وعبارة
الكلية في كلام الامام القاشاني ليستا على مصطلح المعقوليين بل المراد منهما ان
يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع ذلك
لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة للواقع وهو التعالية عن قيد متى وقد
لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق تلك
الصورة الاجمالية من القضاء الازلي واشار ذلك الامام اليه بتوصيف الكلية
بالمنزهية عن الزمان وقس على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا البيان انكشف
وجه ما قالوا ان انتساخ بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل في اللوح المحفوظ على
وجه يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام
المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان يختص بحسب
الاشخاص واما ان يختص بحسب الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول فالتي يختص يتبع
بقاء الاشخاص والتي يختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت

لكمنسوخات القرآن او طويلة كاحكام الشرائع المتقدمة وقد يتخصص بعضها فيختص عملا
بشخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فينسخ بانقراض ذلك الازمان وكان في
ذلك ثبوتها في اللوح اذ كانت فيه كذلك في العامة يبقى ببقاء الدهر لكون الانسان
حيوانا مثلا الى هنا كلامه • قوله اذا كانت فيه كذلك اجمالا لما قدمناه من التفصيل فتدبر
والله الهادي الى سواء السبيل • ومما يوافق ما قررناه من ان للكائنات تقديرا
آخر في لوح المحو والاثبات يتطرق اليه التغيير والتبديل ما روي في التيسير في تفسير سورة
الفاطر عن عمر رض وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان كنت كتبتني
في ديوان الاشقياء فامحه من ديوان الاشقياء واثبته في ديوان السعداء اذ
قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب • ومن هنا انكشف
وجه حكمة الامر بالحذر في قوله تع خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس بالمهلكة في
قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة • واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء بني
اسرائيل ليس منشاه السفه والحمق كما زعم صاحب الكشاف حيث قال في تفسير سورة
القصص سبب ذبح الابناء ان كاهنا قال لا يولد مولود في بني اسرائيل يذهب
ملكك على يده وفيه دليل بين على تناهي حمق فرعون فانه ان صدق الكاهن لم يدفع
القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل انتهى • بل منشاؤه تصديقه الكاهن فيما اخبره
عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة
اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكائن
حتما بل قد يندفع • واذ قد تقرر ما قررناه فلنسم احد اللوحين المذكورين بلوح
القضاء والآخر بلوح الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية فرقا بينهما
كيلا يشتبه الحال • ولنشرع في اصل المقال • بتقرير وجه الجواب • على نهج الصواب •
اعلم ان تقدير عصيان آدم ع م كان في لوح الرضاء بقرينة نسبته الى الزمان في
قوله كتابته تع على ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة • وقد عرفت ان ما قدر في لوح
القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل آدم بذلك اي بكون تقدير عصيانه
في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية ولا غرو فان ذلك كان
منشا لتكميل النشاة الانسانية وسببا لتحصيل الفضائل النفسانية وعصيانه ع م كان

كان مخالفة لامر التكليف في تلك الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة المخالفة لمطلق الامر
لا لامر التكليف خاصة يرشدك الى هذا قول عمرو بن العاص رض لمعاوية رض • امرتك
امرا جازما فعصيتني • وكان من التوفيق قتل ابن هاشم • فلا يتجه ان يقال ان
عصيان آدم ع م كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة ومما يقع على وفق رضاه تع في
شيء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذي كان مخالفته عصيانا تكليفيا ايجابيا
وقد عرفت انه ليس كذلك • واعلم ان عتاب الله تع آدم ع م في قوله الم انهكما عن تلكما
الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو مبين عتاب تلطيف وتاديب لا عتاب
تعنيف وتعذيب وتنزيله من السماء الى الارض بقوله اهبطا جميعا تكميل وتبعيده تقريب
سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا • وتسكب عيناي الدموع لتجمدا • نعم موسى ع م الى
تقصير آدم في التدبير وما حصل بسببه من سوء الحال • فلام • وتمسك آدم ع م بالتقدير و
بما فيه من الدلالة الى حسن المآل • فحجه وارتفع الملام بمعنى قول آدم ع م اتلومني على
ان عملت الى اللوم على عمل صدر مني على وفق ما تقتضيه وترتضيه الحق ومثل ذلك لا
يكون الا خيرا محضا الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم • وقد كشفنا عن وجه ذلك
التعبير القناع بهذا هو اللائق لشان السائل والمسئول • الموافق للمعقول والمنقول •
لا ما ذهب اليه البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح غلب عليه بالحجة بان الزمان حيث
ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به متمكن من تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان
كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا • واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعذير فحكمة من
الشارع لا يتوقف على غرض ونفع لان مبناه على انطاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو
معذور في عدم اتيانه به فلا يستحق اللوم على ذلك • وقد وقفت على بطلان ذلك المعنى
واما ما زعمه التوربشتي من ان احتجاج آدم ع م لدفع اللائمة بان يقال لا يلام من ضل
وتاب • وانما يلام من اصر على الذنب لا لانكار ما اجترمه من الزلة وهم • لا يذهب
اليه فهم • كيف وقوله افتلومني يتادى الى خلاف ذلك ولكن لا حيوة لمن تنادي
ومن المغترين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثل السائر • وليس للمراة فيما تلقاه
من احداث نعمى كانت او بؤسى الا ان تكل الامور الى وليها • فنقول حاج آدم ع م موسى
فان قلت قد دل النص الناطق بالحق على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي

في بطن امه فلا اختيار للسعيد في تحصيل السعادة ولا اقتدار للشقي على تبديل الشقاوة
وقد افصح عن ذلك حافظ الشيرازي • دركوى نيكنامى ما را گذر ندادند • گر تو
نمى پسندى تغيير كن قضا را • حافظ زخود نبوشت اين خرقه مى آلود • اى
شيخ پاكدامن معذور دار ما را • قلت معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته
وهو في بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يخرجه عن قابلية السعادة
وكذا تقدير السعادة قبل ان لا يولد لا يدخله في حيز ضرورة السعادة وقد دل
على ذلك قوله عم كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
والسر فيه ما تحققت فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم
وقد اشار الى ذلك المعنى من قال • ما از قضا جز اين قدر نماييد • پيمانه تو لى
باز بتو پيماييد • قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان القدر
بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رضه لما اراد الفرار
من الطاعون بالشام اتفر من قضاء الله تع وقال عمر رضه افر من قضاء الله تع الى
قدر الله تنبيها على ان المقدر ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله فاذا
قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تع • وكان امرا مقضيا • وقال الامام المذكور
في محاضراته قال بعضهم ابا عبيدة رضه لما رأى عمر رضه انتفع الحذر من القدر فقال
لسنا مما هنالك في شيء ان الله لا يامر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله تع
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقال خذوا حذركم انتهى • فان قلت السر في قوله تع
قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل دلالة على ان الفرار لا يغني
شيئا قلت لان المعنى والله اعلم لن ينفع الفرار في دفع الامرين المذكورين
بالكلية اذ لا بد بالاخرة من وقوع احدهما يفصح عن هذا قوله واذا اي على تقدير
الفرار لا يمتعون الا قليلا بل نقول فيه دلالة على ان الفرار نفع في الجملة قال
صاحب الكشاف لن ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او قتل
وان نفعكم الفرار مثلا فمتعتم بالتاخير لم يكن التمتع الا زمانا وعن بعض المروانية
انه مر بحائط مائل فاسرع فتليت له هذه الاية فقال ذلك القليل نطلب انتهى كلامه
ولا خفاء في ان ما نقله عن ذلك البعض صريح في ان في الفرار نفعا ما وهو المراد

المراد من آخر الاية المذكورة واذ تقرر هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي
لم يصب في تعليل النفي المذكور في اول الاية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حتف
انف او قتل في وقت معين سبق به القضاء وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار
نفع اصلا وقد افصح عنه الامام القاضي حيث قال في تفسير الاية المذكورة
فلا فائدة في الفرار فانه ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا يعجز
الفرار وان لم يقدر فلا يحكم ثابتين في المعركة فارين غير فارين وقد اوضحنا
وجه الرد له حيث قلنا في تفسير الاية المذكورة لا بد لكل شخص من حتف انف
او قتل في وقت لا لانه سبق به القضاء لانه تابع للمقضي فلا يكون باعثا له وانما
قلنا انه تابع للمقضي لانه تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقضي
بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة
على ان الفرار لا يغني شيئا وعن علي رضه في بعض خطبه هوى القدر بحر عميق
ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب اشار بتحديد بعده بمنتهى
الحس الى انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا وهذا على وفق ما مر من انه لا اثر
للتقدير فيما يكون في عالم الغيب وللشاء السابق ذكره لم يكن شعور بهذه الدقيقة
فقال ما قال • وماذا بعد الحق الا الضلال • وقد ورد في لسان بعض الكمل
الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي الى الزندقة والاباحة والاحتجاب
بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدي الى المجوسية والثنوية والاسلام بين
بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى • اما انه لا جبر فلان العبد مختار
في اكتساب الحسنات واجتناب عن السيئات وقد جرت عادة الله تع على ان يخلق
فعل العباد عقيب جزمهم الاختيار الى مباشرة اسبابه الكاسبة واما انه لا تفويض
فلان منشأ اختيار العبد داعية تحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية الله تع
وارادته لا دخل فيه للعبد والمخلوق اخبر بذلك في قوله تع وما تشاؤن
الا ان يشاء الله واشير اليه قوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع
الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكنه تع منه واستقلاله بامره في جريه حسب تصرفه
وتدبيره من غير استقصار وممانع والمعنى ان الله تع هو المتمكن عن قلوب

العباد والمتسلط عليها والمتصرف فيها يصرفها كيف يشاء كما قال الله تع فالهمها فجورها
وانما تولى بنفسه امر قلوبهم ولم يكلهم الى احد من ملائكة رحمة منه وفضلا كيلا يطلع
على سرائرهم ولا يكتب عليهم في ضمائرهم وفي اضافة الاصابع الى اسم الرحمن دون
اسم الذات انواع اشعار بذلك ثم ان المراد من التفصيل في قوله لا اجتناب الجمع عن
التفصيل ما في الاسباب العادية المعتبرة في الحكمة الالهية من التعدد ومن الجمع ما في
في مبدا الخلق والايجاد من الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة انا شرع الاسلام
على موجب قيل خير الامور اوسطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم تسلم
والله اعلم فان قلت اليس التكلم في القدر منهيا عنه قلت لا انما المنهي عنه الخوض
في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فمستحب بل واجب على من قدر على تحقيقه
الا يرى الى ما روى عمرو بن شعيب رض عن ابيه عن جده رض قال بينا جلوس
عند النبي عم اذا اقبل ابو بكر وعمر رض في فئام من الناس علما ودنوا اسلموا على
رسول الله فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في القدر فقال ابو بكر رض
الحسنات من الله والسيئات منا وقال عمر رض الحسنات والسيئات كلها من الله تع
وتابع بعض القوم ابا بكر رض وتبعهم عمر رض فقال عم سا قضي بما قضى به اسرافيل
بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال لا انا اذا
اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم
الى اسرافيل فقصا عليه القصة فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من الله تع ثم قال عم
فهذا قضائي بينكما ثم قال يا ابا بكر لو شاء الله تع ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه
اللعنة وقال شمس الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر و
لا نظن بميكائيل وابي بكر جانبا تقدير الشر من الله الا ان طالب الثواب
بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الراي جاهد في الله حق جهاده الى هنا
كلامه وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثاب عليه واما الخوض في تفصيله
وزيادة التوغل في اسراره فمنهي عنه قال الفقهاء ان استطعت ان لا تحوم حول
مسئلة القدر فافعل فان النبي عم نهى عن الخوض فيها انتهى وكما ان الخوض في لجة
البحر المتلاطم امواجه والغوص في لجته المظلم منهي عنه كذلك الجدل فيه منهي عنه لا زلا

لانخ عن الخلل وكذلك قال صاحب الشرع لا يتكلم اثنان الا افترى احدهما على
الله تع كذبا فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكف لسانك فيه ولا يكن مفتيا
فانه من السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف المنقول عن المص كتب عمر بن عبد
العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قدري فقد كتب اليه الحسن من انكر القدر
فقد فجر ومن ترك دينه على الله تع فقد كفر ولم يدر ان ما نقله حجة عليه لا له
روى في المصابيح عن ابن عباس رض انه قال قال رسول الله صنفان من
امتي ليس لهما من الاسلام نصيب المرجئة والقدرية المرجئة بهمز ولا بهمز مشتق
من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة الذين يقولون بان العبد
لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر ودارت
الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يؤخرون امر الله تع في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون
من ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب التفريط والجبرية بالتحريك و
تسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية قال ابو عبيدة هو كلام مولد وهو اصطلاح
المتقدمين وفي معارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت
القدرية في الزمان الاول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جميع
من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا الشرح بجمع من علماء السلف ظلما وعدوانا
واما القدرية فانهم منسوبون الى القدر وهو ما يقدره الله تع من القضاء قدرت
الشيء اقدره واقدره قدرا وقدرته تقديرا فهو قدر اي مقدور كما يقال
هدمت البناء فهو هدم اي مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر الا يا لقومي
للنوائب والقدر وللمرء يأتي الامر من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر
والقدر والتقدير تبيين كمية الشيء واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل
عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تع ومشيئته وكل واحد
من الفريقين يتشعب في الاصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدر
لان بدعتهم وضلالتهم كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه لا اثباته وولاة
الضلال يزعمون ان القدرية هم الذين يثبتون كما ان الجبرية هم الذين قالوا
بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدرية اسم لافعال الشرع خاصة لا يقهم

العرب الا ان من ادخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان
يلقب به كما يلقب بالاشيا الخارجة عن العادات بخلاف من لا يسمي بها الا
افعال الله تع خاصة وذكر المطرزي في المغرب وهو ايضا من رؤسا المعتزلة
القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله وينسبون القبائح اليه وتسميتهم العدلية
بها تعكيس لان الشي انما ينسب الى المثبت لا النافي ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم
لانهم لا يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان
الاسم في الاصل يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر في الذم واستقر فيه بدلالة الحديث
الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم وما ذكروه من وجه العربية معارض بان
من اثبت للعبد ما يختص به تع من الايجاد فقد اغرب والحق النسبة فالنسبة على الوجهين
جار على قانون العربية على انا نقول لم يثبت هذا النسب من طريق القياس حتى
يقابلون لما ذكروه بل اخذنا من النصوص الصحيحة والتوقيف من قبل الرسول
فمن ذلك قوله تع انا كل شي خلقناه بقدر ومنه قوله ع وان تومن بالقدر
خيره وشره ومنه قوله ع كل شي بقدر ومنه قوله ع القدرية مجوس هذه الامة
ولقد احسن من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس قائلون بمبدئين
مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك يجعلون الله تع
شانه والعبد شركة في نسبي ورزقه عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس و
تحقيق ذلك انه ع انما قال انهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا في الاسلام مذهبا
يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يشابه من سائر الوجوه وهو ان المجوس
يضيفون الكوائن في دعواهم الباطلة الى الهين اثنين احدهما يزدان والاخر
اهرمن ويزعمون ان يزدان ياتي منه الخير والسرور وان اهرمن ياتي منه الفتن
والشرور ويقولون ذلك في الاحداث والاعيان فيضاهي مذهب القدرية قولهم
الباطل من اضافة الخير الى الله تع واضافة الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون في
ذلك في الاحداث دون الاعيان قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال
الله تع ولا كما قالت الملائكة ولا كما قالت النبيون ع ولا كما قال اهل الجنة ولا كما
قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله عز وجل وما تشاؤن الا

الا ان يشاء الله رب العالمين وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال
شعيب النبي ع وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وقال اهل الجنة
الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال اهل النار ربنا
غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين وقال اخوهم ابليس رب بما اغويتني و
هم تحيروا في فك الغل المذكور عنقهم وتعسفوا في اثبات معنى المجوسية والقدرية
في مذهب مخالفيهم فقالوا تارة القول بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الالوهية
زادوا في ذلك على ان اظهروا جهلهم في ان القدم لا يرادف الاله ولا يستلزمه و
قالوا اخرى القول بان الله تع يخلق القبيح وينهى عنه يشبه قول المجوس ان الاله يخلق
الشي ثم يتبرا عنه كخلقه ابليس وهذا اية الجهالة وغاية الضلالة فان خلق الشي ليس
بامر به ولا يستلزمه فلا شبه بين القولين اصلا وما رواه ابو داود عن حذيفة
عن النبي ع لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المراد
وبهذا التنصيص انسد باب التاويل في الحديث السابق ذكره ايضا واما طريقتهم في
العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارتقوا الى السما فليس لهم الا
المعتزلة من الاسما واذا تحقق فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين و
توحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بين في موضعه و
لقد احسن بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن
تقرير وانت تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز ثم انهم لما لم يجعلوا
الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قائمة بها لم يكن في تمسك توحيدهم وشرك
واما من يجعل العبد سوكسية بوانهم مستقلين في بعض الافعال فقد بدا في قمر توحيده
ظلمة الكثرة لا فانه من توحيد الافعال في جلبه الى المحاق ما لزم من تساوي القدرتين
في الاختصاص بما بعض ومن اجل المعوت لتوحيد الصفات المجتلب لنقصان الذات
على ما يتوهمه الزائغون بل عما يحققون العارفون علوا كبيرا فهذا جحود واشراك
معا هذا وان ارائهم في العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للمسترشدين
بعضا ونقضا

تم

Murat Molla H... Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/60
Tasnif No: 297.3

هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا • بدانكه وجود واجب تع و
تقدس نور محض است • الله نور السموات والارض • و وجود ممكن ظل آن
نوراست • الم تر الى ربك كيف مد الظل • اى ظل الكون على الكاينات بيت
هر چيز كه آن نشان هستى دارد • يا سايهٔ نور اوست يا اوست بيين تجب
حاليست هيچ چيز بسايه نزديكتر از نور نيست • ونحن اقرب اليه من حبل الوريد
و هيچ چيز از نور چون سايه دور نيست • الاعيان الثابتة ما شمت رايحة
الوجود نظم دست او طوق گردن جانت • سر بر آورده از گريبانت
بتو نزديكتر ز حبل وريد • تو در افتاده در ضلال بعيد • عالم عبارتست
از آن اعيان كه بواسطهٔ فيض تجلى حق نمايشى دارند بس نظام عالم بواسطهٔ
آن هستى و اين نيستى پيوسته يافتست بيت هستيست كه در نيستيست كنند
جلوه مدام • زان هستى و نيستست عالم بنظام • وجود مطلق از سراپردهٔ
اطلاق وغيب هويت تنزل فرموده و در مراياى اعيان و مجالى عالم امكان
تجلى كرده وحسن خود را در آيينه هاى مختلف ديده و در هر آيينه بصورتى
مناسب روى نموده و بحسب تعدد مظاهر كثرت پيدا شده بيت صد هزار
آيينه دارد شاهد مقصود من • رو بهر آيينه كه آرد جان درو پيدا شود • سبحان
الملك القدوس لا يتصل بشيء ولا ينفصل عنه شيء بيت نور خود را از آفتاب
نبريده است • عيب در آيينه و در ديده است بيت هر كه اندر حجاب جاويدست
مثل او هم چو بوم و خورشيدست • حجاب ميان تو و حق نه آسمانست و
زمين بلكه حجاب هستى تو است كه بخود نسبت مى كنى رباعى اى دل چه بهرزه گرد
مردم كردى • با روشنى و صفا چو انجم گردى • چيزى ز تو كم نيست كه از طلبش
زنهار درين كوش كه خود را گم كردى • اگر تو نباشى او باشد و بس قال تعالى
و تقدس لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه و بصره
و رجله و لسانه فبى يسمع و بى يبصر و بى يمشى و بى ينطق بقدر نيستى تو هستى حق
ظاهر شود ع يكباره قدم برون نه از خانهٔ خويش • فليتقوا في الاسباع نجى

يكى زين چاه ظلمانى برون آ تا چها بينى • در منتهاى راه محبت دو يى برخيزد
چون او ظاهر شود از تو توى برخيزد • جاء الحق و زهق الباطل رباعى
گر هست دويى بره روى برخيزد • چندان برو اين ره كه دويى برخيزد
تو او نشوى وليك جايى برسى • كز جهد كنى از تو تويى برخيزد • در فيض حق
قصور و فتور نيست بنزديك و دور مى تابد هر كس بقدر قابليت و استعداد
خود از تجلى آن نور بهره مى يابد بر هر ذره از ذرات كائنات تجلى ميكند مستقل
ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره بدين معنى اشارتست لا بحجة
زيرا كه نور وجود منكر نشود و هر ذره از آن بهره نرسد • واشرقت الارض
بنور ربها • اين معنى عبارتست و اضحه بيت در كون و مكان فاعل مختار يكيست
آرنده و دارندهٔ اطوار يكيست • هيچ چيز از حق جدا نيست • و هيچ ذره بى
نور خدا نيست • نمى شنوى كه فرمايد ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم
احاطهٔ ذاتى بجميع ارواح و اشباح دارد و در زمين استعداد هر موجود
بذات خود تخم هستى مى كارد الا انهم في مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط
قال بعض العارفين من عرف شيئا من العالم و عرف غيا عن العالم فما عرف على
ما هو عليه رباعى هستى كه در ظهور آيات حقست • در ديدهٔ اهل كشف مرات حقست
در ظاهر مبين كه موهوم و فناست • در باطن او نگر كه آن ذات حقست • كل شيء هالك
الا وجهه • قال حجة الاسلام في مشكوة الانوار العارفون بعد العروج الى سماء
الحقيقة اتفقوا على انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كان له
هذه الحالة عرفانا علميا و منهم من صار له ذلك حالا ذوقيا و انتفت عنهم الكثرة
بالكلية و استغرقوا بالفردانية المحضة و استوفيت عقولهم فصاروا مبهوتين
فيه و لم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله و لا لذكر انفسهم فلم يكن عندهم الا الله فسكروا
سكرا رفع دون سلطان عقولهم فقال احدهم انا الحق و قال الاخر سبحاني
ما اعظم شاني • و قال الاخر ما في الجبة الا الله • و كلام العشاق في حال السكر
يطوى و لا يروى فلما خف عنهم سكرهم و ردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان
الله تع في ارضه عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد مثل قول العشاق في حالة

بل شبه الاتحاد

فرط عشقهم انا من اهوى و من اهوى انا ولا يبعد ان يناجي الانسان مرآة
فينظر فيها الى صورته ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي يراها هي صورة
المرآة متحدة بها و يرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج واذا صار
ذلك عنده مألوفا و رسخ فيه قدمه استغفر وقال رق الزجاج و رقت الخمر
فتشابها فتشاكل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر علامة وصل
المحبة لما اتصلنا بها علاقة وصل المحبوبية واستمسك بعروة حب احبه قول كان
المحبوبية فافناه عن ذاته ونفاه عن صفاته ثم اقامه ببقائه على فنائه وخلع عليه
صفاته بعيانه تبدلت الصفات بالصفات شعر فما الناس بالناس الذين عهدتهم
ولا الدار بالدار التي كنت تعرف وآ اذا وصل العبد الى مقام تخلع عن صفاته
الفانية ويخلع عليه المولى صفاته الباقية وهو قوله كنت له سمعا وبصرا وفؤادا
يكون هو متوليه ومتولية فان نطقت فباذكاره وان نظرت فبانواره وان
تحركت فباقداره وان بطشت فباقتداره وعند ذلك اشتبه الحال وقال من
قال ما قال بيت دل مغز حقيقتست تن پوست ببين در كسوت خويش صورت
دوست ببين عام سر بر زده همه پوست ديد خاص نظر كرد پوست با دوست
ديد انكه پوست ديد در مرتبه حيوانى بماند انكه پوست با دوست ديد بدرجه
انسانى رسيد انكه همه دوست ديد ربانى گشت انكه همه پوست ديد هيچ
ندانست و نه گفت انكه همه دوست ديد هيچ نتوانست گفت انكه پوست با دوست
ديد گفت وگوى از و برخاست دور چه گويد چو بهره ندارد نزديك چه گويد
كه زهره ندارد آكر چه بكم صفت دور است من عرف ربه كل لسانه همانست
متوسط را گفت وگوى است كه هنوز در جست و جويست بيت
زخامى ميزند آن بى خبر جوش كه خام آوازه دار دپخته خاموش المحبة
اولها يحبهم واخرها يحبونهم وبينهما منح تذوب وارواح تنظر الى المحبوب فمن
ثبت قدمه عند شرب كاس يحبهم قال سوم من تجاوز بسكره عن حد الثبوت حتى
تناول كاس يكف محبوبه قال انا فالشارب بكاس يحبهم متمكن والشارب بكاس
يحبونه متلون والناطق بالانانية متكلم من وادي المحو بلسان الاثبات و

عاشق كه از همه
دو كون كه ركرد
همه دوست ديد هو

والناطق بالهوية متكلم من وادي الفناء بلسان البقاء وكلاهما ناطق
صادق وللحقيقة موافق لان من قال انا ما اراد بالانانية ما لنفسه لانه ماخوذ
من نفسه مجذوب عن حسه فآخذه وسالبه وجاذبه هو المتكلم بلسانه وشاهد
ذلك قصة ابي يزيد قدس سره حين قال سبحاني ما اعظم شاني فانكروا عليه
فقال حق سبح نفسه على لسان عبده فان الحق اذا احب عبدا بدره عليه بادية
منه فغيبه به عنه ويكون البادي هو الناطق على لسانه وآ اما الناطق بالهو
فانه متمكن في سكره متحكم في وجده محفوظ عليه وقته محروس عليه سره فهو ماخوذ
من نفسه مردود على قلبه ففني عن نفسه وفنيت عنه نفسه فلم يبق الا الحق البين بين الحق و الانسان
ولا عين اذا تجلى الحق سبحانه على قلب عبده المؤمن يشاهده بعين يقينه و
يجليه ببصر بصيرته من غير حلول ولا تحيز ولا انفصال ولا اتصال شعر
وما هو في وصل بمتصل ولا بمنفصل عنه وحاشاه منهما وما قدر شيء ان يحيط بقدره
واين الثرى من رفعة البدر انما اشاهده في صفو سري فاجتلى جمالا تعالى
عزه ان يقيما كما ان بدر التم ينظر وجهه بصفو غدير وهو في افق السما
خدا در ذات خويش از مجموع صورتها منزه است و در تجالى اعيان ثابته
و مراتب اكوان بهمه صورتها مصور شعر لا لون في النور لكن في الزجاج
شعاعه فتراآى منه الوان سبحان المتجلى عن كل جهة والمتنزه عن كل جهة
قطعه آفتابى در هزاران آبگينه تافته پس برنگ هر يكى تابى عيان
انداخته جمله يك نور است ليكن رنگهاى مختلف اختلافى در ميان
اين و آن انداخته چون يك روى بدو آيينه مى نمايد هر آيينه روى ديگر
پيدا آرد شعر وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت اعددت المرايا تعددا
هر كه پاك بين باشد غير از ذات خدا هيچ ذات نبيند آنگاه داند كه همه
تغيرات وكثرت در احكام وصفت بوده است نه در ذات مولانا
فرموده است مثنوى خلق را چون آب دان صاف زلال اندر آن
تابان صفات ذو الجلال علمشان و عدلشان و قهرشان چون نجوم
چرخ در آب روان واجب الوجود ذاتيست كه در جميع احوال باقى

است چو

وثابت وتمكن الوجود وصور احوال كه متبدل مى نمايد ذلك بان الله هو
الحق وان ما يدعون من دونه هو الباطل **مصراع** الا كل شى ما خلا الله باطل
و آنجا حق عالم را ظهور نور حقيقت مطلقا اوست بصور مختلفه متعدده
كه مشاهده مى كنى **بيت** من و تو عارض ذات وجوديم ● مشبكهاى مشكوة وجوديم
رباعى تا باغ دلم ز فيض حق گلشن شد ● ماهيت ما ز روى او روشن شد
آن روز كه خورشيد رخش جلوه نمود ● اعيان جهان تمام چون روزن شد
انكه گفته شد ممكن مرات واجبست در رويا ست وو او كفت امر بر
عكس ان باشد در و بحضرت حق تع بمظهر عظيم تجلى كند چنانكه اهل عرفان همه او را
بينند هر يكى بحسب اعتقاد خويش وازانجا گفته اند **قطعه** نظاره كنان روى
خوبت ● چون در نگرند از كرانها ● در روى تو روى خويش بينند ●
زينجاست تفاوت نشانها ● و بالجملة ترقى العارفين من حضيض المجاز
الى ذروة الحقيقة فاستكملوا معراجهم فرقوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى
الوجود الا الله وان كل شىء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا فى وقت من الاوقات
بل هو كذلك ازلا وابدا لا يتصور الا كذلك جنيد رح كه حديث كان الله ولم يكن
معه شىء شنيد فرمود الآن ايضا كذلك و نحن ماهيان جمع شدند گفتند
چندگاهست كه حكايت آب مى شنويم و مى گويند حيات ما از آبست و هر
گز آب را نديديم بعضى شنيده بودند كه در فلان دريا ماهيست دانا و آب
را ديده و ماهيت آب را آگاهى شناخته گفتند پيش او رويم تا ما را آب نما
چون باو رسيدند و پرسيدند گفت چيزى غير از آب بمن نماييد تا من آب را
بشما مى نمايم **قطعه** سالها دل طلب جام جم از ما مى كرد ● انكه خود
داشت ز بيگانه تمنا مى كرد ● گوهرى را كه برون بود ز صدف در همه عمر ●
طلب از گم شدهٔ كنار لب دريا مى كرد ● و ايّاك ان تظن من ظاهر هذا الكلام
و امثاله كقولهم **شعر** العين واحدة والوصف مختلف ● وذاك سر لاهل
العلم منكشف ● و دريا نفس زند بخار گويند چون متراكم شود ابر خوانند فرو چكد
باران نام نهند جمع و روان شود نهر خوانند چو بدريا رسد همان دريا شود

الاتحال ح

شعر البحر بحاله كما كان فى قدم ● ان الحوادث امواج و انهار ● ان الوجوب
تع مادة الممكنات او موضوعها فانه تع منزه عن ذلك والعلاقة بينه و بين
الممكنات علاقة الظهور والقبول لا علاقة الاتصاف والحلول ● **بيت**
گو بد انكس در ين مقام فضول ● كه تجلى نداند او ز حلول ● والغرض من
التمثيلات المنقولة تشبيه المعقول بالمحسوس تلبيناً لوكيد الوهم وتقريباً له
من الاذعان والفهم والا فلا ارتباط له بالمقدورات ولا اختلاط بالقاذورات
رباعى چون خور ز فروغ خود جهان آرايد ● بر پاك و پليد اگر بتابد شايد ●
نى نور وى از هيچ پليد آلايد ● نى پاكى او ز هيچ پاك افزايد ● و تمثيلهم بالبحر
وامواجه انما هو لحضرة الوجود و انبساط المعنوى على هياكل الماهيات
القابلة المعبر عنها فى لسانهم بالاعيان الثابتة لا للذات الله تع وارتباط
بالذوات الممكنة فنفس البحر بمنزلة حقيقة الوجود وامواجه بمنزلة ما ظهر منها فى
الماهيات القابلة لان يكون مظهرا لها و من وهم ان امواجه بمنزلة حقايق
الممكنات الموجودة حتى يرجع مذهبهم الى القول بوحدة الحقايق كلها كما هو
المتبادر الى الفهم من التمثيل السابق ذكره فقد وهم و يفصح عما ذكرنا تمثيلهم
بالصورة الواحدة الظاهرة فى المرايا المتعددة فان تنزيلهم الحقايق منزلة
المرايا صريح فى انهم قائلون بالتعدد فى الحقايق الموجودة وان انكروا
تعدد الوجود و من هنا تبين ان ما قال الفاضل الشريف فى الحواشى التى
علقها على شرح التجريد و هو ان جماعة من الصوفية ذهبوا الى ان ليس فى الواقع
الا الذات الواحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات متعددة هى عينها وهى
حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها من شوائب العدم وسمات نقصان
الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترآى موجودات
متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فما لم يقم دليل على بطلان ذلك لم يتم
ما ذكروه من عدم اتحاد الماهيات ● و ما قال فى موضع اخر هو انه لا يخلو
من الواجب شىء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها و انما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات ومثلوا ذلك بالبحر وظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع

منها ح

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/61
Tasnif No : 297.3

جلال

اذ ليس هناك الا حقيقة البحر فقط من قبيل بعض الظن • وكذا قول بعض
المتصلفين من المتفلسفين تارة ومن المتصوفين اخرى لما كان سلسلة
العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقي و
الكل شيونه وجوبه الى غير ذلك من العبارات اللائقة فليس في الوجود ذوات
متعددة بل ذات واحدة وله صفات متكثرة كما قال عز وجل هو الله الذي
لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر فان اراد
بالصفات المتكثرة المعلولات المستندة اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة فانطبق
قوله على قول الفاضل الشريف فانتفى كلاهما وفقا فيه ثم ان فيه شيئا آخر
وهو انه استدل بالآية المذكورة ولا دلالة فيها على ما توهم اذ ما دلالتها
على ان له صفات متكثرة واما ان تلك الصفات معلولات له فلا دلالة فيها عليه
• ولا اشارة • والله اعلم بالصواب • تم

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة • والصلوة على محمد المثبت صدق
دعوته بالمعجزات القاهرة وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزات وبيان
وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة فنقول ومن الله التوفيق • الكلام
ههنا في مواضع في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وفي
بيان وجه دلالتها على الصدق • اما الاول فالمعجزة مأخوذة من العجز بمعنى الضعف
المقابل للقوة • قال الازهري في التهذيب ومعنى الاعجاز الفوت والسبق
يقال اعجزني فلان اي فاتني قال الليث اعجزني فلان اذا عجزت عن طلبه و
ادراكه انتهى • قال الاعجاز وصف المتحدي اسند الى ما تحدى به مجازا من قبيل
اسناد الشيء الى سببه ثم جعل اسما للامر المعهود الآتي بيانه فالتاء للنقل من
الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة ولا استعارة
فيه كما توهم الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة مأخوذة من
العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره وليس فيه

المعجزة

تجوز آخر كما زعم امام الحرمين وبينه بقوله هو استعمال العجز في عدم القدرة
كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة • واما الثاني فهو ما يعجز المنكر
لمن يدعي النبوة فعلا كان كشق القمر او منعا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة
كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك بمنع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعي
النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل و
عجزوا وانما قلنا صادرا الخ كان ذلك الفعل عنه صدور الافعال الاختيارية عنا بان يكون
لكسبه وارادته مدخل فيه كما في المثال الاول فان انشقاق القمر لما كان بشارته
وما كان لكسبه وارادته فيه مدخل او لا كالقران العظيم • والفرقان الحكيم •
فانه معجز ظهر على يد نبينا وما دخل فيه لارادته وكسبه وانما قلنا صادرا اذا
كان ذلك الفعل عنه لان القسم المنعي من المعجز لا يخلو من هذا التقسيم فان منع
المنكر عن وضع يده على راسه مثلا مرجعه الى عدم خلق القدرة عليه فلا نسبة له
الى مدعي النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور على يده وذلك ظاهر نعم له نسبة
اليه من حيث انه ظهر على وفق دعواه مقرونا بتحديه وبهذا التفصيل تبين ما
في قول الفاضل التفتازاني في شرحه للعقايد وهي امر يظهر بخلاف العادات على
يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين بمثله من القصور لما عرفت ان قيد الظهور على
يد مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنعي وايضا المعجز فيه انما هو المنع لا ما عجز المنكر
عن الاتيان فانه امر عادي غير خارق للعادة فقوله بخلاف العادات ابى عن
صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن مدعي النبوة في القسم المذكور
وقوله عن الاتيان بمثله يأبى عن صدقه على المنع الظاهر عقيب التحدي وعلى التعريف
المذكور يلزم ان لا يوجد المعجزة في الصورة المذكورة وامثالها وما في قوله في
شرحه للمقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة • واما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء بين الاصابع وعدمه كعدم
احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما
وابقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق ايضا من القصور لان مبنى توجيه من
الاقتصار المذكور الغفول عن القسم المنعي للمعجز لما عرفت ان مرجعه الى عدم خلق

القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة قال صاحب المواقف ولا فعل يتم
ثمة فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا حذفه ولا يخفى ان في
جعل الترك اى ترك خلق القدرة وجوديا من التعسف والعناية التي قصدها
الشارح الفاضل حيث بناه على انه الكف مبناها على ضعف ظاهر لان الكف انما يوجد
ان لو كان المنع على معناه المتبادر الى الفهم وقد عرفت انه غير مقصود ولهذا
قال بعضهم في الصرفة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز بعدم بقاء القدرة على تلقف
عليه باذن الله تعالى وقال الآمدي في ابكار الافكار ان المعجز ان كان عدميا كما
هو مسلك شيخنا فالمعجز معنا يعني في الصورة التي ذكرنا عدم خلق القدرة فلا يكون
فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجزة هو خلق العجز فانهم يكونون
فيكون فعلا والحق ان ما ذكره وجه الاعجاز لا المعجزة نفسه واذا تحققت ان معنى
العجز معتبر في حقيقة المعجز فقد عرفت ان صاحب المواقف والشارح الفاضل لم يصيبا في
قولهما وهي اى حقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا فيه التعجيز عن معناها الاصطلاحي ثم ان المقصود
اظهار صدق من يدعي النبوة وقد بين في موضعه ان النبي اعم من الرسول فالاولى
ان يذكر النبي بدل الرسول واما الثالث فاعلم ان شرائط المعجزة على نوعين احدهما
ما لا بد منه في تحقيق ركنها وثانيهما ما لا بد منه في دلالتها على صدق من يدعي النبوة اما
الاول فهو ان يكون امرا خارقا للعادة اذ الاعجاز دونه وذلك ظاهر والشريف
الفاضل تصدى لبيانه فقال في شرحه للمواقف فان المعجزة تنزل من الله منزلة التصديق
بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس كل يوم
وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك
حتى الكذاب في دعوى النبوة ولم يصب في ذلك البيان لان الصدق من الله بما كان
في التنزل المذكور خارقا كان ذلك الصادر للعادة او لم يكن خارقا لها وقد اعترف
به نفسه حيث قال والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا
للعادة ثم ان ما ذكره بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا انما يدل على انه
لا بد من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة لا على انه لا بد منه في

في تحقيق الاعجاز بها والكلام فيه فانه قد اورد ما نقل عنه في شرح قول صاحب
المواقف لا اعجاز دونه ثم منشأ الخبط الخبط بين نوعي الشرط والجزاء وعدم
الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان لما عرفت ان المبين ظاهر من ذلك البيان
واما تعذر المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة فهو في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر
في ركن المعجزة فلا وجه لعده من الشرائط فصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر
حيث قال فان ذلك حقيقة الاعجاز لم يصب في عده من جملة الشرائط ثم انه في الحقيقة
شرطا غنى عن اشتراطها بان تكون امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه لزوما
بينا فلا وجه لعد كل منهما شرطا على حدة كما فعل ذلك الفاضل ومن حذى حذوه
وانما قلنا اعني معارضة مدعي النبوة اذ لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الخارق
لعدم انتظام القسم المنعي وهذا ظاهر وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثاني
ان يتعذر معارضته يعني معارضة المعجز على ما دل عليه سياق كلامه واما الثالث
فمنه ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون تصديقا فعليا من
الله تعالى نازلا منزلة التصديق بالقول فلو قال معجزتي ان احيي ميتا فاتى بخارق آخر
كشق الجبل لم يدل على صدقه ومنه ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق
هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد انكار المنكر وقوي اعتقاد
تكذيبه والفاضل التفتازاني لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام في احدهما بالكلام
في الآخر فغلط حيث قال في شرحه للمقاصد من قيد الموافقة للدعوى اى لا بد منه
احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الحجر فنطق بانه مفتر كذاب وتبعه من تبعه
العمياء ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد من ظهوره على يده ان يكون بسببه
وارادته مدخل فيه فمثل طلوع الشمس على الوجه المعتاد خارج بهذا القيد فلا حاجة
للاحتراز عنه الى قيد الخارق كما زعمه الشريف الفاضل على ما تقدم بيانه قال صاحب
المواقف وشرط قوم يعني في الامر المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي عم وليس بشيء لان
قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة ولا خفاء في انه حمل المقدورية على المقدورية
كسبا لا خلقا لما قدمه من ان كونه من الله تعالى خلقا حتى يتحقق التصديق الفعلي منه
تعالى من اول الشرائط فالشريف الفاضل لم يصب في حمل المقدورية المذكورة على المقدورية

خلقا حيث قال في شرحه اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الهواء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى فافهم لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب في زعمه ان الصعود والمشي المذكور مقدور ان للصاعد والماشي خلقا وذلك ان نقول لعل من اعتبر الشرط المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم وانما شرط تحقيقا لمعنى الدلالة على صدق مدعي النبوة لا تحقيقا لمعنى الاعجاز فالرد الذي قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذي ذكره الشارح الفاضل غير منطبق على المعلل ومع ذلك لم يصب فيه لان ذكره في صدد الشرح لا الجرح فتامل ومنها ان لا يكون متقدما على الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم في الظهور حتى اذا ظهر عقيب الدعوى تحصل الدلالة على الصدق وان احتمل ان يكون خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم وقوعه فان قال آية صدقي ان هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي وصاحب المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى فقال ان المعجز في المثال المذكور اخباره عن الغيب ولم يدر ان الصالح لا يكون معجزا الاخبار عن الغيب عن التعليق واما الغيب عنا لا عن الجن فالاخبار عنه لا يصلح معجزا لاحتمال ان يكون باعلام الجن ثم ان الاحتمال المذكور قائم في الاخبار ايضا وهذا ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بانه خلق فيه قبل التحدي بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وستطلع الا انه لم يصب في زعمه انه بناء على ما ذكره لان تحقق المعجز في المثال المذكور اول المسئلة فان من شرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى يلزمه ان يقول لا يتحقق المعجز في الصورة وبما قررناه تبين ان وجه السابق ما ذكره من الاحتمال الذي اشرنا اليه انفا الا ما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا من توقف الايراد على تحقق الاعجاز فيها فتدبر والله الهادي الى الرشاد قال صاحب المواقف فان قيل فما تقولون في كلام عيسى عم في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخل اليابس اراد الاستفسار عن ذينك الخارقين والاستكشاف عن حقيقة الحال فيهما على حسب الاشتراط المذكور ولهذا اتى باداة التفريع في صدر كلامه لا النقض والابطال كما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء عم واليه الاشارة بقوله فما تقولون انتهى ههنا شيء وهو ان تساقط الرطب الجني من النخل اليابس على مريم على ما نطق به نص القرآن لا على عيسى عم ثم قال في جواب ما ذكرتم تلك الخوارق كرامات وظهورها على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء وقد قال القاضي ان عيسى عم كان نبيا في صباه لقوله تع وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان يتكامل فيه شرايطها واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول والاهلية بالفعل فمعنى القول المحكي عن عيسى عم انه تع جعلني اهلا مستعدا للنبوة وانا في المهد ومعنى قول نبينا عم كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عم وهذا الاستعداد كان لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف هذا هو الوجه لما ذكره الشارح الفاضل بقوله فانه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فانه وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم لانه يجوز عن المقصود من الكلام المناسب للمقام كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا شيء وهو ان عيسى عم تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق به نص القرآن حيث قال الله تع حكاية عنه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فلا وجه لقول صاحب المواقف مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة ببنت شفة الى اوانه اللهم الا ان يكون مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة واما التاخر عنها اي تاخر ظهور المعجزة عن الدعوى فان كان بزمان يسير معتاد مثله فجايز بلا خلاف وله وجه دلالة وان كان بزمان كثير مثل ان يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فجايز ايضا بلا خلاف لكن دون وجه دلالة فانهم اختلفوا فيه فقيل الاخبار عن الغيب قبل وقوعه فيكون اصل المعجز وان كان ظهوره متاخرا وقيل

روايتنا

انما قال اللهم الا ان الاشارة بعد هذه ... [illegible]

كونه فيكون اصل المعجز ايضا مستفادا هذا هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام
واما على اعتبار صدور المعجز دون ظهوره كما وقع في المواقف فيرد عليه انه بعدما
فرض تأخره صدوره بزمان كثير عن الدعوى لا يبقى مساغ لان يقال هو اخبار عن
الغيب فيكون المعجز مقارنا ومنها ان يكون فعلا لله تعالى او ما يقوم مقامه من المنع وهذا
لان التصديق من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله قال الآمدي في ابكار الافكار فان
قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها واذا كانت جميع
الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة او لم تكن فلا معنى لعد ذلك من شرائط
المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرج عن ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير
متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى
كونه مميزا عن غيرها وحده وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها
عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط واما بيان وجه دلالتها على صدق من يدعي
النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون بالشرائط المذكورة فنقول انها
عادية قد جرى عادة الله تعالى بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها فان اظهار المعجزة
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات وهذا
البيان صريح في ان عدم كون دلالتها عقلية بتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب لا على
وقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب كما توهمه الشريف الفاضل حيث قال في شرح
المواقف فلا يكون دلالة عقلية لتخلف الصدق منه في الكاذب والفرق بين المعنيين
وعدم استلزام الاول للثاني واضح وانما قلنا اعني دلالة المعجزة الخ مع ظهور المراد
من سياق الكلام لانه مزل الاقدام ومضلة الافهام حتى زل فيه من كان عالي
التحقيق وبدا طولي في التدقيق اعني الشريف الفاضل حيث قال في شرح المواقف
وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه
واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الدلالة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولها
ولا يجوز تقدير تخلفها عنها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار
السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا
ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على

مع صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي عم فيه وبل هي
دلالة عادية انتهى كلامه فان مساق كلامه على الذهول عن اعتبار الشرائط
المذكورة في المعجزة او الغفول عن ان الكلام فيها لا في مطلق الخارق للعادة
ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية ان يكون الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة
العقلية والدلالة العادية وهو مما لا ينبغي ان لا يذهب اليه وهم عاقل فضلا
عن مثل ذلك الفاضل وقال صاحب المواقف في بيان ما قدمناه من الدلالة
العادية لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل فاوقفه على رؤوسهم وقال ان كذبتموني
وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه
قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك
من الكاذب وقال الشريف الفاضل في شرحه مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول
قدرته تعالى للممكنات باسرها ولا يخفى ما فيه في تعليل من القصور اذ لا يلزم من شمول
قدرته تعالى للممكنات باسرها ان يكون صدوره عنه تعالى ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض
صدوره من الممكنات فان امكان المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه
ممكن مطلقا وليس بممكن مقيدا بالمقارنة لعدم علته وقد عرفت ان المفروض صدوره
الخارق المقرون بدعوى النبوة والظهور على يد المدعي لا مطلق الخارق قالت
المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور له تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه
في حكمته لما فيه من دلالة الصدق وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه
كسائر القبائح وفي تعليلهم ايضا قصور وقد نبهت فيما تقدم على وجه فتذكر وقال
الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها دلالة
على الصدق قطعا فيلزم صدق الكاذب انتهى وصاحب المواقف اتى هنا بترديد
قبيح حيث قال بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق فان دل المعجز بمعنى المخلوق
على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا والا انفك المعجز عما يلزمه وانما
قلنا انه ترديد قبيح اذ لا احتمال للشق الثاني بعد القطع بدلالتها على الصدق قطعا
وقال الكاتبي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا بل هو امر عادي
فاذا جوزنا انخرافها عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق مع

[illegible library stamp]

يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا مجذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض
انه جائز وكانه غافل عن ان المجوز ليس بمطلق الخارق بل خارق قصد به تصديق اللّٰه
من ظهر على يده في دعواه ومن وقف على الخارق المعجز وعرف ان الخارق لا يكون
معجزا الا بما ذكر لا بد له من اعتقاد الصدق لا نعلم الامرين المذكورين وليس في العلم
واحد منهما خرق عادة فليس اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق من قبيل الخوارق كما
توهمه القائل المذكور • واذا عرفت ان مدار دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة
على انها تصديق فعلي من اللّٰه تعالى جار مجرى التصديق القولي فقد وقفت على ان من
انكر احاطة علمه تعالى بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى صحة الفعل والترك فقد انكر دلالتها
على صدق من يدعي النبوة سواء اعترف بانكاره لها كالفلاسفة او لم يعترف كالمتفلسفين
من المنتمين الى اهل الاسلام ومنهم الفارابي وابن سينا **اعلم** انه قد تخلص
مما قررناه فيما تقدم ان المعجزة امر يظهر على يد مدعي النبوة على وجه يعجز المنكرين
عن المعارضة سواء كان ذلك الامر ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد على
ما نص عليه صاحب التجريد حيث قال وطريق معرفة صدقه يعني صدق النبي في دعوى
النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى قوله مع خرق العادة متعلق على قوله ظهور المعجزة
فمطابقة الدعوى معتبرة في طريق معرفة صدق مدعي النبوة في حد المعجزة كما توهمه بعض
الناظرين في هذا المقام • القاصرين عن الوصول الى المرام • فاعترض على ذلك الكلام
بانه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذب وما عند الوف من المعجزة نعم قوله مع خرق العادة
مستدرك لما تبطّل كان بما ذكرناه او بما ذكره المعترض كما لا يخفى على المتأمل
الصادق والله

• اعلم •

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه • **وبعد** فالمغ في المصر ولا يجوز في الموضعين عند الامام وعند يعقوب يجوز في الموضعين منه فقط ثم شرط ان يكون بينهما نهر كبير فاصل وجوزها محمد في مواضع منه وعلى هذا نص في الكنز وزاد الزيلعي كثيرة وهذه الزيادة

فيها

الزيادة باطلة اذ يجاس عنده لا وجود لها في الرواية بل كل من قال مواضع
او جوامع كما في النظم اراد ثلثة وكل من قال موضعين او اكثر اراد ثلثة فقط
بيان الاول انه قال في الذخيرة ولا بأس بصلوة الجمعة في موضعين وثلثة عند
محمد رح واجاز ابو يوسف في موضعين دون ثلثة اذا كان المصر جانبين
وقال في المحيط ولا بأس بصلوة الجمعة في موضعين وثلثة في مصر واحد عند محمد
دفعا للحرج والمشقة عن الناس اذا كانت البلدة كبيرة فانه يشق على اهل كل جانب
المصر الى جانب آخر وصار كصلوة العيد تجوز في موضعين وعند ابي يوسف لا
يجوز في موضعين الا اذا كان مصر له جانبان بينهما نهر فيصير في حكم مصرين كبغداد
وبيان الثاني انه قال في شرح الطحاوي وذكر الكرخي في مختصره عند محمد رح يجوز
اقامة الجمعة في موضعين واكثر ولفظ الكرخي الذي عبر عنه في شرح الطحاوي
ولا بأس بصلوة الجمعة في الموضع والموضعين والثلثة عند محمد فظهر ان مراده
بالاكثر ثلثة وقطع القدوري بالاحتمال فقال في التقريب قال محمد يجوز في موضعين
وثلثة استحسانا ولا يجوز فيما زاد ولا اكتفاء في طرف المصر ووسطه وقال في
شرح الكرخي واما محمد فقال ان المصر اذا عظم وبعد اطرافه وشق على اهل المصر من
طرف الى طرف فجوزها في ثلثة مواضع للحاجة الى ذلك فما زاد على ذلك فلا
حاجة اليه انتهى وبهذا تبين ان قوله في مجمع البحرين واجازه مطلقا وقوله في الدرر
والمطلق خلاف الرواية عن محمد ثم اختلف في الصحيح فاختار الطحاوي قول ابي يوسف
وصححه في البدايع واختار جماعة قول محمد وقالوا على قول ابي يوسف الاولى ان
الجمعة الصحيحة هي السابقة فعلى هذا قالوا ينبغي ان يصلي بعد الجمعة اربعا ينوي اخر ظهر
ادركت وقته ولم اصل بعد ويقرأ في جميعها لاحتمال النفل • تو بلبل

الحمد لوليه والصلوة على نبيه • وبعض مشايخنا استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لظهور التواني في الامور الدينية ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى • قال الفقيه ابو الليث في النوازل وبه نأخذ • وفي تتمة الفتاوى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1634
Yeni Kayıt No.: 1498/63
Tasnif No.: 297.4

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1634
Yeni Kayıt No.: 1498/62
Tasnif No.: 297.4

الاستيجار لتعليم الفقه لا يجوز كالاستيجار لتعليم القران وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط
ان مشايخ بلخ اختاروا قول اهل المدينة في جواز استيجار المعلم على تعليم القران
فنحن ايضا نفتي بالجواز الى هنا كلامه• وفي الخانية نقلا عن الامام المذكور وان
افتى بجواز الاستيجار ووجوب المسمى واجمعوا على ان الاستيجار لتعليم الفقه باطل اراد
اجماع الفريقين المذكورين قبل هذا حيث قال وان استاجر رجلا لتعليم القران
لا تصح الاجارة عند المتقدمين ولا اجر بين لذلك وقتا او لم يبين ومشايخ
بلخ جوزوا هذه الاجارة لاجماع ائمتنا دل على ذلك ما في المحيط البرهاني من قوله
وذكر الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل البخاري كان المتاخرون من اصحابنا
يجوزون ذلك وكذا جوزوا الاستيجار على تعليم الفقه ايضا في الخانية• وفي زماننا
انقطعت عطياتهم وانتقضت رغائب الناس في امور الاخرة فلو اشتغلوا بالتعليم
مع الحاجة لاصالح المعاش لاختل معاشهم فقلنا بصحة الاجارة ووجوب الاجرة
للمعلم بحيث لو امتنع الوالد عن اعطاء الاجر حبس فيه وان لم يكن بينهما شرط يؤمر
بتطييب قلب المعلم وارضائه وهذا بخلاف المؤذن والامام لان ذلك لا يشغل المؤذن
والامام عن امور المعاش وفي المحيط البرهاني ومشايخ بلخ جوزوا الاستيجار على
تعليم القران اذا ضرب لذلك مدة وافتوا بوجوب المسمى عند عدم الاستيجار اصلا
وعند الاستيجار بدون ذكر المدة افتوا بوجوب اجر المثل وهذا يخالف الفرق
المنقول انفا من الخانية وما في الخلاصة من انه نقل عن ركن الاسلام ابي الفضل
الكرماني مع انه كان يكتب على الفتوى بدر صبي معلم را خوشنود كند قال رح
واستادنا الشيخ الامام ظهير الدين هكذا كان يكتب تم

الحمد لمن جعل عباده العلماء من المخلصين• ورثة الانبياء والمرسلين• و
الصلوة على محمد المبعوث لاصلاح الضالين والمضلين• واله واصحابه المجتهدين
لامر الشرع المبين المتين وبعد ايها الناس اعلموا ان الشيخ الاعظم• والمقتدى الاكرم
قطب العارفين• وامام الموحدين• محمد بن علي العربي• الطائي الحاتمي الاندلسي
يحيى

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/64
Tasnif No: 297,4

مجتهد كامل ومرشد فاضل• له مناقب عجيبة• وخوارق عادية• وتلامذة كثيرة
مقبولة عند الفضلاء والعلماء• ومن انكر فقد اخطأ• ومن اصر في انكاره
فقد ضل• يجب على السلطان تاديبه وعن هذا الاعتقاد تحويله• اذ السلطان
مامور بالامر• بالمعروف والنهي عن المنكر• وله تصانيف كثيرة منها فصوص
حكمية• وفتوحات مكية• بعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى وموافق للامر
الالهي• والشرع النبوي• وبعضها خفي عن ادراك اهل الظاهر دون اهل الكشف
والباطن فمن لم يطلع على المعنى المرام• يجب عليه السكوت في هذا المقام لقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا
والله الهادي الى سبيل الصواب• واليه المرجع والماب• ولله الحمد وحده

الحمد لله الذي خلق الانسان• وعلمه البيان• وفضله على سائر الحيوان
بادراك بديع المعاني بالعقل• والصلوة على سيد البشر• محمد المبعوث
الى الاسود والاحمر• المنعوت بفصيح الكلام بصحيح الخبر• وصريح النقل• وعلى اله
الكرام• وصحبه العظام• خير ال واصحاب ما اورق العود واخضر البقل وبعد
فهذه رسالة في بيان ان العقل الذي به شرف الانسان ما هو وذلك مسبوق
بتمهيد مقدمة وهي ان مذهب جمهور المحققين من ارباب الملل• واصحاب النحل•
ان النفس الانسانية واحدة تنبعث منها قوى متعددة بحسب الافعال المختلفة تعلقه
بالقلب اولا وهو العضو الرئيس المطلق لسائر الاعضاء• وبواسطة ذلك التعلق
متعلقة بسائر الاعضاء وصرح بذلك ارسطاطاليس وتبعه جمع من القدماء والمتاخرين
ومذهب جالينوس واتباعه من الاطباء ان الانسان عبارة عن نفوس ثلث
النفس الشهوانية وتعلقها الاول بالكبد والنفس الغضبية وتعلقها الاول بالقلب
والنفس الناطقة الحكمية وتعلقها الاول بالدماغ وهذه الاعضاء الثلثة كل واحد
مستقل بنفسه منفرد بجواهره وافعاله والحق ما ذهب اليه الجمهور• واحتج عليه
الامام في المطالب العالية بوجوه اقنعها اظهرها ان كل احد اذا قال انا فانه

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/65
Tasnif No: 297,3

يشير بقوله انا الى صدره والى ناحية قائمة وهذا يدل على ان كل احد يعلم بالضرورة
ان المشار اليه بقوله انا حاصل في القلب لا في سائر الاعضاء والمعتمد في هذا التمسك بالدليل
النقلي فان الآيات والاخبار الدالة على ان موضع الفهم والشعور هو القلب
كثيرة منها قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ومنها قوله تعالى
وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك ومنها قوله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد فهذه النصوص
دالة بصريحها على ان محل الذكر والفهم هو القلب واعلم ان في الآية الاخيرة دقيقة
انيقة ولطيفة شريفة وبيانها انما يتم بتقديم مناقشة تقريرها ان الواو
العاطفة اليق بقوله او القى السمع وهو شهيد لان القلب عبارة عن محل الادراك
والقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراك والمعارف
ومعلوم انه لابد من الامرين معا فكان ذكر الواو لجامعيتهما اولى من ذكر او
الفارقة وليس الامر كما ذكر فانه الظاهر في بادي النظر والحق وراء ذلك و
بيانه ان القوى العقلية قسمان منها ما يكون في غاية الكمال والاشراق و
يكون كمالها سائر القوى العقلية بالكم والكيف اما الكم فلان حصول المقدمات
البديهية والحسية والتجربية بها اكثر واما الكيف فلان تركيب تلك المقدمات
على وجه تنساق الى تلك النتائج الحقة بها اسهل واسرع واذا عرفت فنقول مثل
هذه النفس القدسية تستغني في معرفة حقايق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا ان مثل هذه يكون في غاية الندرة واما القسم الثاني وهو الذي لا يكون
كذلك فهو محتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك
بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الذلل واذا تقرر هذا فنقول ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر بلفظ التنكير ليدل ذلك
على الكمال التام اي لمن كان له قلب كامل في قوة الادراك عظيم الدرجة في
الاستعداد للوقوف على عالم القدس فان مجيء التنكير للتعظيم شايع كما في قوله تعالى
ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي حيوة عظيمة طويلة المدة واما قوله او القى
السمع وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثاني وهو الذي يفتقر الى الكشف والاستعانة

الاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التي عليها بناء علم المنطق وقد لاح في درج
هذه ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لا جرم امر
الكل في اكثر الآيات بالطلب والاكتساب فقال اولم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب
يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال صاحب المنطق ان القسم الاول و
ان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثاني
وكلهم محتاجون الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة والانظار الدقيقة
والاعتبارات الانيقة كيف تجد ما تحت استار الفاظ القرآن واذا فرغنا
عن تمهيد ما حق التقديم وفرغنا سمعك بتقريره فلنشرع باصل المطلوب فنقول
ومن الله التوفيق العقل الانساني على ما قرر مشايخنا في كتب الاصول
نور للقلب يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عم انه اول المخلوقات قال صاحب
التوضيح وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر
المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل فالمراد من العقل النور المعنوي الذي
حصل باشراق ذلك الجوهر ولم يرد به تطبيقا نقل عن المشايخ على اصل الفلاسفة
كما توهم صاحب التلويح حيث قال واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه
وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء
هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص
تسامح انتهى وتفصيل المقام ان القوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات الا عند
صيرورة الهواء مضيئا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذلك قوة البصيرة الموجودة في
القلب لا يقدر على الاعتبار الا عند طلوع النيرات الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني
اربعة الشمس والقمر والكواكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكواكب ثم النار
فكذلك نيرات العالم الروحاني اربعة المبدا الاول تعالى وتقدس وبعده الروح
الاعظم الذي هو اشرف الارواح المقدسة وبعده درجات الملائكة مثل الكواكب
وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار ومراتب الارواح البشرية على نوعين منها
اشرافها وقوتها بسبب التصفية وتطهير النفس عن غوائله وبعضها بسبب تركيب
البراهين اليقينية والاولون هم الاولياء والاخرون هم الحكماء الالهيون واعلم ان نور

العقل رعيوب كما ان النار رعيوب فالاول ان نور النار ممزوج بدخان كثرة
يسود الثوب ويخفف الدماغ كذلك نور العقل ممزوج بدخان الشهاب والثاني ان
نور النار فيه اشراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وهو اذا وقع على الدلائل و
اوراق اذا وقع على الشهاب والثالث ان نور السراج ينطفي بادنى سبب فكذلك سراج
العقل ينطفي بادنى شبهة والرابع ان السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير واما اذا
وضع في صحراء واسعة فانه يقل ضوءه ويصير كالظلم فكذلك سراج العقل انما يظهر نوره
اذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحساب والهندسة فاما اذا وقع في المطالب العالية
فانه ينطفي بل نقول ان الروح لما طلب معرفة نفسه صار كالمنطفي وحصلت له الشبهات
المشروحة في الكتب والخامس ان ظهور السراج مشروط بان لا يحصل بينه وبين قرص الشمس
حائل واما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفى فكذلك سراج العقل اذا وضع في
مقابلة الارواح المطهرة انطفى والسادس ان نور السراج وان طال بقاؤه ينطفي
بالاخرة وان قدرنا انه يستمر لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه كذلك نور سراج العقل اما
ينطفي ببطلان الفضلات والشبهات او يبقى الى اخر العمر لكنه عند موت البدن تتجلى من
عالم الغيب انوار لا يبقى لنور عقله في مقابلتها اثر وقال العلامة في شرح حكمة الاشراق
نقلا عن زرادشت الاذربايجاني الخرة نور يسطع من ذات الله تعالى به يترأس الخلق بعضهم
بعضا ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل يسمى كيان
خرة على ما قال الفاضل السهروردي في الالواح الملك الطاهر فخر واذا ... اقام التقديس
والعبودية فانه سينطقه روح القدس ونطقت معه الغيب ... الى العالم الاعلى
منقشا بحكم الشرع وواجهته انوار الشرع مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خرة
وهو النور في النفس تخضع له الاعناق الى هنا كلامه وسيقع لبيان حال زرادشت
المذكور وغيره من حكماء العرب عن هذا الاليق بالغرض قال الامام القاشاني في تأويل قوله
ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة لما بين ان الملك لا استحقاق له انما يكون بالعلم و
والشجاعة اثبت ان له علامة يرجع اليها في اثبات الملك وهي هيئة الصالية نورية
من تجليات العظمة الالهية يتنور بها النفس فينقاد وينذر من الخلق ويقع هيبته ووقاره
في القلوب ويحن اليه ويحبه ويطيعه ويتقبل اوامره طوعا ويخضع له طبعا وذلك المعنى

المعنى يسمى فر وسماه التابوت اي ما يرجع اليه في اثبات ملكه اي ياتيكم من جهة رجع
اليه ويستدل به في تملكه على سلطنته فيه سكينة من ربكم ما يطمئن به قلوبكم من جهة انه
بالقاء قبوله وهيبته ومحبته وطاعته فيها وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون
في اولادهم من الهيئة النورية والقوة الملكوتية التي تستفيض بها النفس السماوية
فر وهي التي يستفيض بها النفس من عالم قدرة المدد الملكوتي والنور السماوي و
التأييد الالهي فينفتح لها ابواب العلوم السياسية والتدابير الربانية و
الحكم المدنية تحمله الملائكة وتنزل اليهم بواسطة الملكوت السماوية انتهى كلامه
وهذا المعنى الذي عبر عنه حكماء الفرس بالخرة وحكماء العرب بالعز غير مخصوص
بالانسان بل يعم سائر اصناف الحيوان الا يرى الى عجائب النحل في رياسته في
تدبيره لاحوال الرعية وفي كيفية خدمة الرعية لذلك الرئيس على الوجه المذكور
تفصيله في كتاب الحيوان ومن عجائب تدبيره انه يبني البيوت المسدسة وهذا
الشكل فيه منفعتان لا تحصلان الا من المسدس وتقريره ان الاشكال على قسمين
منها اشكال متى ضم بعضها الى بعض امتلأت العرصة منها ومنها اشكال ليست كذلك
فالقسم الاول كالمثلثات والمربعات فانهما وان امتلأت العرصة منهما الا ان زواياهما
ضيقة فيبقى معطلا واما المسبع والمثمن وغيرهما فزواياهما وان كانت واسعة الا
انها لا تمتلئ العرصة منها بل يبقى بينهما فضاء فاما الشكل المستجمع لكلتي المنفعتين
فليس الا المسدس وذلك لان زواياها واسعة فلا يبقى شيء من الجوانب فيه معطلا
واذا انضمت المسدسات بعضها الى بعض لم يبق فيما بينهما فرجة ضايعة فاذا ثبت
ان الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس لا جرم اختار النحل بناء بيوتها
على هذا الشكل فلولا زيادة اعطاها من الفهم والذكاء لما حصل هذا الامر وفيه اعجوبة
اخرى وهي ان البشر لا يقدر على بناء البيت الا بالمسطر والفرجار والنحل يبني تلك
البيوت من غير حاجة الى شيء من الالات والادوات وبما قدمناه من التفصيل
في احوال الاشكال تبين الاختلال في قول الامام حيث قال في المطالب العالية
بعد تقريره مذهب ديمقراطيس ومن تبعه ثم هؤلاء اختلفوا في اشكال تلك الاجزاء
فالاكثرون قالوا انها كرات ثم انهم لما عرفوا ان تلك الكرات المتماسة لا بد وان

يبقى فيما بينهما فرج خالية لاجرم التزموا القول بالخلاء وقال الباقون لا يجب ان
تكون كرات لان القول بالخلاء يمتنع ثم انهم اختلفوا فمنهم من قال انه يجب ان يكون
اشكالها المكعبات لان الشكل الذي يملاء الفرج ولا يبقى موضع شئ من الخلاء ليس الا المكعب
حيث غفل عن ان المربع والمثلث ايضا يشارك المكعب في الحكم المذكور فان قلت
اليس يتجه ما ذكر على قول صاحب المواقف ايضا حيث واختيار ما المسدس لانه
اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات ولو
سواها قلت لان مراده ما سوى المثلث والمربع والمخمس من المضلعات لا ما سوى المدورات
نعم يتجه على ما ذكره في اوايل موقف الجواهر من ان بعضهم قال يشبه الجزء الذي لا
يتجزى المربع اذ يتركب منه الجسم بلا فرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع
من المسدس والمثلث يشاركان المربع فيما ذكر فلا يصح لقوله وذلك انما يتاتى اذا
كان مشابها للمربع • واحوال النمل فانها تسعى في اعداد الذخيرة لنفسها وكانها
الا علمها بانها قد يحتاج في الازمنة المستقبلة الى الغذاء ولا يكون قادرة على تحصيله
في تلك الاوقات توجب السعي في تحصيله في ذلك الوقت الذي حصلت فيه القدرة على
تحصيل الذخيرة ومن عجايب احوالها امور ثلثة • احدها انها اذا احست بنداوة
المكان فانها تشق الحبة بنصفين لعلمها ان الحبة لو بقيت سليمة ووصلت النداوة
اليها لنبتت هنا وتفسد الحبة على النمل اما اذا صارت مشقوقة بنصفين لم ينبت
وثانيها انها اذا وصلت النداوة الى تلك الاشياء ثم طلعت فانها تخرجها من حجرها
وتضعها حتى تجف وثالثها ان النمل اذا اخذت في نقل متاعها الى داخل الحجر انذر
ذلك بنزول الامطار وهبوب الرياح وهذه الاحوال تدل على حصول تدبير جليل •
لهذا الحيوان الذليل • واحوال العنكبوت فانها تبني بيوتها على وجه عجيب وذلك
انها تنسج الشبكة التي هي مصيدتها الا بعد ان علمت انه كيف ينبغي ان تكون وضعها
حتى تصلح لاصطياد الذباب بها • واحوال الفارة فانها تدخل ذنبها في قارورة
الدهن ثم تلحسه وهذا الفعل لا يصدر عنها الا عن تدبير • والثعلب انه اذا اجتمع
في جلده البق الكثير والبعوض الكثير ياخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت ثم انه يضع
يديه ورجليه في الماء ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا فاذا احس البق والبعوض كلما

بالماء اخذت تصعد الى المواضع الخارجة من الماء ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا
وتلك الحيوانات ترتفع قليلا قليلا فاذا غاص كل بدنه في الماء وبقي راسه
خارج الماء يتصاعد كل تلك الحيوانات الى الراس ثم انه يغوص راسه في الماء
قليلا قليلا فتلك الحيوانات تنتقل الى تلك الجلدة وتجتمع فيها فاذا احس الثعلب
بانتقالها اليها رماها في الماء وخرج من الماء سليما فارغا عن تلك الموذيات
ولا شك انه حيلة عجيبة في دفعها وهذه احوال فكرية وليست اقل من الافكار
الانسانية ومنها ان الجمل والحمار اذا سلكا طريقا في الليل الظلماء ففي المرة الثانية
يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير ارشاد مرشد ولا تعليم معلم حتى ان الناس
اذا اختلفوا في ذلك الطريق وقدموا الجمل او الحمار وتبعوه وجدوا الطريق
المستقيم عند متابعته وايضا ان الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد الى بلد
الا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة اما الارضية كالجبال والرياح
او السماوية كاحوال الشمس والقمر • واما القطا فانه يطير في الهواء من بلد الى بلد
طيرانا سويا من غير غلط ولا خبط • وكذلك الكراكي • والخطاطيف تنتقل من طرف
العالم الى طرف آخر لطلب الهواء الموافق من غير خلط وهذا مما يعجز عنه البشر الا
يرى ان تدبيرها في باب المعالجة فان الفهد اذا سقي الدواء المعروف بخانق
الفهد يطلب بول الانسان فياكله • والسلحفاة تتناول بعد اكل الحية صعترا جبليا
والكلاب تتعالج بالعشب المعروف لها واذا اتخمت وربطها تاكل سنبل الحنطة واذا
جرحت العاليق بعضها بعضا عالجت تلك الجراحات بالصعتر الجبلي • وابن عرس
يستظهر في قتال الحية باكل السذاب فان النكهة السذابية مما تكرهه الافعى وقصة
تعلم بقراط رئيس الاطباء الحقنة من الطير مشهورة مذكورة في الكتب الطبية ومنها
ان النعامة اذا اجتمع لها بيض كثيرة قسمتها اثلاثا فتدفن ثلثها في التراب وتترك
ثلثها في الشمس وتحضن ثلثها واذا اخرجت الفراخ كسرت ما كان في الشمس وسقت
تلك الفراخ ما فيها من الرطوبات التي ذوبتها الشمس ورققتها فاذا قويت تلك
الفراخ اخرجت الثلث الذي دفنته في الارض وثقبتها وقد اجتمع فيها النمل و
والذباب والديدان والحشرات فتجعل تلك الاشياء طعمة للفراخ فاذا تم ذلك

فقد صار تلك الفراخ قادرة على تحصيل الغذاء، ولا شك ان هذا الطريق عجيبة
فى تربية الاولاد واعلم ان الناس بعد اعترافهم بهذه الافعال العجيبة والاثار
الغريبة صاروا فرقتين فذهب احديهما الى اثبات العقل للطيور والدواب
متمسكا بما صدر عنهما من الاثار المتقنة والافعال المحكمة وذهبت الاخرى الى
انكار المقدمة القائلة كل من فعل متقن فهو عالم متمسكا بصدوره عنهما وتفصيله
ان الامام الرازى قال فى المطالب العالية اما الفلاسفة المتاخرون فقد اتفقوا
على ان نفوس ساير الحيوانات لها قوى جسمانية وانه يمتنع ان يكون لها نفوس مجردة
ولم يذكروا فى تقريره حجة ولا شبهة واما ساير الناس فقد اختلفوا فى انه هل
لها نفوس مجردة وهل لها شئ من القوى العقلية ام لا فزعمت طائفة من اهل
النظر ومن اهل الاثر ان ذلك ثابت واحتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول اما
المعقول فهو انهم قالوا انا نشاهد من هذه الحيوانات افعالا لا تصدر الا من اكابر
العقلاء وذلك يدل على ان معها قدرا من العقل وبينوا ذلك بوجوه عشرة ثم
اطنبوا فى تفصيل تلك الوجوه وملخصها ما قدمنا بيانه ثم قال وقد ظهر منها ان
هذه الحيوانات قد تاتى بافعال يعجز عنها اكثر الاذكياء من الناس ولولا كونها
عاقلة فاهمة لما صح شئ من ذلك فهذا ما يتعلق بالعقل واما النقل فقد تمسكوا فى
اثبات قولهم بايات احدها قوله تعالى حكاية عن سليمان عم يا ايها الناس علمنا
منطق الطير واوتينا من كل شئ وسمعت لبعض تلامذتى يقول لا يبعد ان يكون
تعليم منطق الطير هو دعوة عطار والثانية قوله تعالى اذا اتوا على وادى النمل قالت
نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم والثالثة وتفقد الطير فقال ما لى لا ارى الهدهد
وهذا التهديد لا يليق الا مع العاقل والرابعة قوله تعالى حكاية عن الهدهد احطت
بما لم تحط به والخامسة قوله تعالى والطير صافات قد علم صلوته وتسبيحه قيل معناه كل
من الطير قد علم صلوته وتسبيحه والحق ان تلك الافعال والاثار لا يصدر الا عن تدبير
مدبر حكيم وانكار هذا مكابرة والقول بثبوت العقل والحكمة لكل فرد من الطيور و
الدواب القادرة على الافعال المتقنة مما يستبعده العقل ولا يساعده النقل
ومنهم من اختار الواسط بين الافراط وهو اثبات العقل لها والتفريط وهو انكار

الاثار ودلالة تلك الاثار على تدبير حكمى وذهب الى انه بالهام من الله تعالى قال نجم
الدين فى عين الحيوة اخبر عن فهم النحل حين الهمها مع العقل بقوله تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا اى اعتزلى عن الخلق وتبتلى الى الحق اشارة
الى ان تعرف كل حيوان فى الاشياء مع كثرتها واختلاف انواعها انما هو بتعريف
الله تعالى والهامه على قانون حكمته الازلية وارادته القديمة لا من طبعه وهواه
وانما خص النحل بالوحى وهو الالهام والرشد من بين ساير الحيوان لانه اشبه
شئ بالانسان لا سيما باهل السلوك فان من دابهم وبحر السيرهم الاعتزال عن الخلق
والتبتل الى الحق وان من شانهم النظافة فى الموضع والملبوس والماكول كذلك
النحل من نظافتها تضع ما فى بطنها على الحجر الصافى او على خشب نظيف لئلا يختلط
طين او تراب ولا يقعد على جيفة ولا على نجاسة احتراز الانسان عنه وهذا منه
بيان شيخ ملقان النوع الاولى وقال فى موضع اخر من كتابه المذكور بعد تقرير
دليل الاحكام والاتقان على كونه عالما بالمعلومات معترضا على السؤال الذى ثبت
تنزل عن البحث عن تفسير الاحكام والاتقان فلم قلتم ان من كان فعله محكما
متقنا فانه يجب ان يكون عالما والذى يدل على ان الامر ليس كذلك وجوه الاول
انه لا نزاع ان الجاهل بالصنعة يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق مرة
واحدة فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطبق على سبيل الاتفاق مصراع من الشعر والجاهل
بالخط قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الاحكام والاتقان بالاتفاق والندرة و
اذا ثبت هذا فنقول قد ثبت فى العلوم العقلية ان حكم الشئ حكم مثله فلما ثبت ان الفعل
القليل قد يوجد من الجاهل وجب ان يكون حكم امثاله واشباهه كذلك وهذا
يدل على ان صدور الفعل المحكم من الجاهل جائز والثانى وهو انا نشاهد ان النحل
يبنى البيوت المسدسة من غير مسطرة ولا فرجار على احسن الوجوه والعقلاء يعجزون
الكاملون لو ارادوا بناء البيوت المسدسة من الشمع مثلها تشبيه النحل لعجزوا عنه و
العنكبوت ايضا اذا اراد اصلاح بيتها ياتى باعمال عجيبة فى ذلك البناء والنمل
اذا اخبات فى جحرها حبات الحنطة فانها تفلق كل حبة الى نصفين لاجل انه اذا
اصابتها الرطوبة فانها لا تنبت وعجايب افعال الحيوانات مذكورة فى الكتب فهذه

وهو الهام و
التبتل الانقطاع عن الدنيا الى الله

مسدسة ذات ستة اضلاع
واحدها ضلع

افعال محكمة متقنة فان دل الفعل المحكم المتقن على علم الفاعل وجب القول بانها اكثر
علما من الانسان لان ما في هذه الانواع من الافعال من وجوه الاحكام و
الاتقان اكثر مما في افعال الناس وذلك بعيد جدا • واما ثانيا فهو ان الكلام
القائلين بالموجب انما فوانكون ابدان الحيوانات الى تاثير الطبيعة واقتضاء
القوة المصورة مع ان الطبيعة ليس لها شعور وادراك البتة فاذا قيل لهم نعقل اسناد
هذه الافعال العجيبة والاثار المحكمة المتقنة الى قوة ليس لها شعور وادراك اجابوا
بان قالوا ان هذا غير مستبعد في العقول وذلك لان الفاعل اذا صار ماهرا
في صنعة كاملا في حرفته واراد العقلاء مدحه بانه صار كاملا في تلك الحرفة قالوا
ان هذه الحرفة صارت كالامر الطبيعي له فهذا اقرار من العقلاء بان كمال حال الفاعل
الصانع ان يشبه في كيفية افعاله الطبيعة وهذا يدل على اقرار العقلاء بان افعال
الطبيعة افضل واكمل من افعال الصناع • وهذا منه تقرير بليغ لمقالة الفرقة الثانية
وما يترائ من كلام صاحب المقاصد من الجواب المنع حيث قال في شرحه فان
قيل قد يصدر عن الحيوان العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب
مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما
هو في الكتب مسطور • وفيما بين الناس مشهور • مع انها ليس من اولي العلم
قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من
العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك
الفعل فليس بصواب لان مبنى الكلام • في هذا المقام • على صدور تلك الاثار والافعال
عن الحيوانات المذكورة بالقصد والاختيار كما يصدر افعالنا الاختيارية عنا
كذلك سواء كان نسبة الصدور الى الموجد والى الكاسب على اختلاف المذاهب
ولا فرق بين افعالنا وافعالها من هذه الجهة بان يكون افعالنا بكسبنا دون
افعالها او يكون افعالنا بايجادنا دون افعالها واما جواب التسليم فيستقف على
فساده انشاء الله تعالى • وهذا لا يخلو عن اشكال اذ فيه التزام شركة الهوام بخواص الانام
في خاصية الالهام • لهم نادرا في بعض امورهم وكما سطر في جميع مهماتها وارتكاب
للقول بتشريف اخس البهائم وتفضيله على افاضل الانام من جهة انه يقوم الهام النحل

تعالى حق مقام القوة العاقلة في حقهم وتلك الواسطة لا تخلو عن تطرق الغلط بخلاف
الالهام • والمختار عندي هو ان لكل نوع من انواع الحيوان ما خلا الانسان
مدبرا مخصوصا لهذا النوع حكيما في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من افراده قائم
مقام النفس الناطقة للانسان بحيث يكون مجموع افراد نوع واحد بمنزلة بدن
الشخص بالنسبة الى شخصه ولا بعد في ذلك فان النفس الكلية للعرش تدبر في جميع ما
في جوفه من المخلوقات على تفاوت طرائقها وتباين حقائقها تدبير النفس في بدنها المخصوص
وهذا المدبر الذي عبر عنه في حكمة الاشراق برب النوع وقد ورد في لسان الشرع
التعبير عنه بالملك • قال الامام في فصل تقسيم الارواح من المطالب العالية و
المرتبة الثالثة من النفوس الارواح المدبرة لفلك زحل وهكذا القول في سائر
اطباق السموات واجرام الكواكب على اختلاف درجاتها وتباعد مراتبها حتى ينتهي
الى الروح المدبرة لكرة القمر ثم بعد هذه المراتب الارواح المدبرة لكرة الاثير
ثم لكرة الهواء ثم الارواح المدبرة لاقسام هذا العالم وذلك لان كرة الارض
مقسومة باربعة اقسام فاعظم الاقسام الاربعة البحار والقسم الثاني المفاوز و
النباتات والقسم الثالث الجبال والقسم الرابع العمارات ولا يبعد في العقل ان
يحصل لكل قسم من هذه الاقسام روح واحدة وارواح كثيرة مدبرة لها و
كل ما ذكرناه مما نطق به اصحاب الوحي التنزيل فانه م كان يقول جاء في ملك البحار
فقال كذا وكذا وجاء في ملك الجبال فقال كذا وكذا وجاءني ملك الامطار وجاءني
ملك الحروب وخازن الجنة فلان وخازن النار فلان واذا كان لكل واحد من
هذه الاقسام امرا محتملا في العقول ولم يوجد دليل على نفيه واصحاب الوحي والمكاشفات
اخبروا عن وجودها وجب الاعتراف بها ثم قال ان الحكماء بينوا ان لكل فلك
عقلا ونفسا وبينوا ايضا ان كل فلك ينقسم بحسب الجهات الست الى الاقسام ستة
فللفلك يمين وشمال وقدام وخلف وفوق وتحت ولا يبعد ان يحصل لكل
قسم من هذه الاقسام الستة روح يدبره والفلاسفة اثبتوا المجموع لكل فلك عقلا ونفسا
فيكون المجموع ثمانية والى الاشارة بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم لا
يبعد ايضا ان يتولد عن كل واحد من تلك الارواح القوية القاهرة شعب ونتائج

انه يعلم عددها واليه الاشارة بقوله و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم الى هنا كلامه وقال صاحب المقاصد ان لكل فلك روحا كليا يدبره وينشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يبدى اثره فى جميع ما فى جوفه يسمى النفس الكلية والروح الاعظم وينشعب منها ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر بدن السلطان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تع يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقوله تع و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمران وغير ذلك على ما ورد فى لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة كما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس تدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل فرد روحا يدبره ويسمى الطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله عم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا فيه ملك ساجد او راكع انتهى كلامه ولكن فى عبارة ربك الواقعة فى اية النحل فى قوله تع ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب الاية اشارة الى هذا اى فاسلكى الطرق التى سلكها مدبر امورك فى عمل العسل وانما قال يخرج من بطونها لان استحالة الاطعمة لا يكون الا فى البطن ولا دلالة فيه على تعيين المخرج الا انه روى عن على رضه انه قال فى تحقيره للدنيا اشرف لباس ابن ادم فيها لعاب دودة واشرف شرابه رجيع نحلة وفى تفسير الامام القرطبى قال النونوى قد صنع ارسطاطاليس بيتا من زجاج لينظر الى كيفية ما تصنع فابت ان تعمل حتى لطخت باطن الزجاج بالطين وعلى الوجه الذى اخترناه يظهر وجه شرف الانسان وكرامته وتفضله على سائر انواع الحيوان كان لكل فرد منه بمنزلة نوع مستقل من تلك الانواع فى الانفراد بمدبر روحانى ولنختم الرسالة بمقالة فى تفصيل ما وعدناه من بيان حال زرادشت

٢٣٤
٢٢٦

زرادشت ابراهيم عم زماننده ايدى ... اوجاقلرندن
... زرادشت
بعض ... زرادشت
شيخ احمد مختارده ... ١ جى الواب

زرادشت الحكيم قال محمد الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل انه ظهر فى زمان كشتاسف الملك ودعاه الى دينه فاجابه وهو عبادة الله تع والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجتناب الخبائث وقال النور والظلمة اصلان متضادان وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة والبارى تع خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ومن حسن الظن بشانه من قال عند الحاجة الى النقل عن زرادشت الآذربايجانى صاحب كتاب الزند النبى الكامل والحكيم الفاضل فان قلت اليس فى قوله تع سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحى نسائهم والكلى ذبائحهم وقوله تع ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ولا ازعم ببطلان ما ذكر من نبوة زرادشت وحجة دينه وقد قال صاحب التيسير فى تفسير الاية المذكورة دل هذا على ان المجوس ليسوا من اهل الكتاب اذ لو كانوا كذلك لكانوا ثلث طوائف قلت مبنى الدلالة المذكورة على ان يكون دينه دين المجوسى او يدعى انه نزل عليه كتاب من السماء والاول خلاف الظاهر على بيان صاحب الملل والنحل حيث فرق بينه وبين دين المجوسى والثانى خلاف ما قال الفاضل المذكور ولكنه صنف وقيل انزل عليه وهو زند وستا والله اعلم بحقيقة الحال

الحمد لله الذى انزل القرآن كلاما مؤلفا منظما على من ارسل الى الثقلين مشرفا ومعظما نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وبعد فمن تنفس وتكلم وبعد فهذه رسالة معمولة فى تقرير ان القرآن العظيم كلام الله القديم وتحرير ما دل عليه من البينات وتفسير ما يتعلق بهذا المطلب الجليل من الآيات فنقول وبالله التوفيق لا شبهة فى انه معجز الا ان اعجازه لا يقتضى ان يكون كلام الله تع لما قررناه فى بعض تاليفاتنا من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت على يده باعتبار انها تصديق فعلى من الله تع له فى دعواه وفى تحقيق ذلك التصديق يكفى ظهور امر على يده عند دعواه النبوة وتعجيز المنكرين على وجه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/66
Tasnif No: 297.3

بعجزهم عن معارضته باتيان مثله ولا يلزم ان يكون ذلك الا مرحا رفاللغة
ولا بان يكون بحيث لا يقدر عليه غراته تع من الملك والجن بل من البشر ايضا
فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم ومع ذلك يوجد الاعجاز بالطرق نعم باعجازه
يثبت الشرع وبالشرع يثبت كونه كلام الله تع وبهذا صرح الفاضل التفتازاني كما
نقل عنه قوله في شرح الكشاف ان اثبات القران لما كان بالشرع بهذه العبارة فان
قيل ثبوت الشرع يتوقف على كلام فاثباته به دور قلنا لا بل دلالة المعجزة سواء
كان من الله تع كلام او لم يكن ذكره امام الحرمين في الارشاد وغيره من الائمة
في كتبهم انتهى لقد اصاب في الجواب الا انه اخطاء في التفريع بخلاف صاحب التلويح
حيث قال ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تع وقال الفاضل الشريف
في شرحه للمواقف فان قيل صدق الرسول متوقف على كلامه تع فاثبات هذا
الكلام تع به دور قلنا لا لان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنس كالقران الذي
يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قدرة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يجب
كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر وقال في الحاشية المنقول عنه قوله ثم يعلم اشارة
الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام ولقد اصاب في اصل الجواب
وان لم يصب في تقريره حيث اتى بتقدير الحاجة اليه وهو في معرض خلاف وهو
العلم بكون القران معجزة خارجة عن قوة البشر والعجب انه مع اعترافه بوجود ذلك
الجواب الصواب كيف قال فيما علقه على الكشاف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني
من ان اثبات القران بالشرع ليس بشيء لان القران معجزة اجماعا والشرع انما
يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها زيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي
علقناها على الكشاف ثم ان الحق ان القران معجز للثقلين اي الانس والجن لا يقدرون
على الاتيان بمثله على ما نطق به قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انه معجز بالنسبة
الى الملائكة ايضا فقد نص عليه الامام البيضاوي حيث قال في تفسير الاية المذكورة ولعله
لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزة والحق انه معجز على الاطلاق عن

غير مقدور للملائكة ايضا على ما دل عليه قوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على هذا النظام والاتساق
على نهج السداد ولعله لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان الفعل المذكور لا يليق
بشانهم ولا يجوز ان ينسب لانهم معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون و
انما زاد قوله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لان الاجتماع على امر قد يوجد بدون
مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الايات البينات
الناطقة بالصواب في هذا الباب قوله تع وما تنزلت به اي بالقران الشياطين
كما يقول كفار قريش انه كاهن والكاهن يلقي عليه الشياطين بل هو تنزيل
رب العالمين وانما جمع بصيغة التكلف لان توسطهم في ذلك على تقدير
وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تمهيد لما سيأتي وما ينبغي
لهم اي ولا يتسهل للشياطين ان يتنزلوا به لانه مشروط بصفاء الذات و
قبول فيضان الحق والانتقاش بصور الملكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية
لا تقبل ذلك والقران يشتمل على لطائف ومغيبات لا يمكن تلقيها الا من الملائكة
المطهرة الكرام البررة نفى اولا وقوع نزول القران بواسطة الشياطين ثم
نفى ما يقتضيه لذلك الامر الخطير ثم الاستطاعة والامكان فقال وما يستطيعون
اي الشياطين ذلك الامر عن السمع لمعزولون استيناف لبيان عدم استطاعتهم
والعزل تنحية الشيء عن الموضع الى خلافه يعني انهم قد نحوا برجم الكواكب
عن الامكنة التي كانوا يسمعون فيها من الملائكة هذا هو الوجه لا ما ذكره الامام
البيضاوي من ان ذلك مشروط بمشاركة في صفاء الذات لانه منقوض بوقوع
الاستراق منهم قبل بعثة نبينا ثم انه لم يصب ايضا في تفسيره قوله تع وما ينبغي
لهم بقوله وما يصح لهم اذ ح يلزم ان يكون قوله تع وما يستطيعون اعادة
بلا فائدة والاصل في الكلام التاسيس فلا ينصرف عنه الى التوكيد الا عند عدم الاحتمال
ان القران كلام الله تع وصفته وانه تع بجميع صفاته قديم تكلم به
لا عن صمت متقدم ولا سكوت متوهم بكلام ازلي كسائر صفاته من علمه وارادته
وقدرته حكم به وسماه التورية والانجيل والزبور والتنزيل من غير حروف

ولا اصوات ولا نغمة ولا لغات من غير تشبيه ولا تكليف فكلامه تع من غير
لهات ولا لسان كما ان سمعه من غير اصمخة ولا اذان • وكما ان بصره من غير حدقة
ولا اجفان • وكما ان ارادته من غير قلب ولا جنان • وكما ان علمه من غير اضطرار
ولا نظر في برهان • وكما ان حيوته من غير بخار في تجويف قلب حدث من امتزاج
الاركان • وكما ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان • ثم انه تع كلم جبرئيل من
وراء الحجاب خلق صوتا وحروفا فاسمعه بذلك الصوت والحروف فحفظ جبرئيل ع م
ووعاه ونقل به الى النبي ع م وتلاه عليه وهو هذا الكلام اللفظي المقروء بالسن
المنقول الينا بالتواتر • تا در دل بود كه تنزل به الروح الامين على قلبك از
صورت حرف وصوت منزه بود چون بتشخص القاء روح القدس در مظهري
از مظاهر بسمع پاك مصطفى ع م مى رسيد لبس حرف وصوت مى پوشيد شعر
معاني چون كند اينجا تنزل • ضرورت باشد اورا از تمثل • باري تع متكلم حقيقي
او امر ونواهيست • بيك كلام ناظم اشيا ز ما تناهيست كاهي بيك نظام تعدد
غيبت وخطاب در مظهر صوت وحرفست اختلاف صور نه در ذات خود بلكه
از طرفست شعر عروس حضرت قران نقاب انكه براندازد • كه دار الملك ايمان
را مجرد بيند از غوغا • عجب نبود كه از قران نصيب چه نقشي كه از خورشيد جز
كرمى نه بيند چشم نابينا • القران من حيث انه كلام لا ينسب الى غيره تع اي
لا يجوز نسبته الا اليه تع لانه صفة من صفات الله تع ومن جهة انه قول ينسب الى
غيره تع على ما وقع في قوله تع انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام حقيقة في
المعنى النفسي ومجاز في اللفظ الدال عليه والقول على عكس هذا مجاز في المعنى النفسي
وحقيقة في اللفظ الدال عليه وقد افصح عن هذا من قال ان الكلام لفي الفؤاد و
انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اي جعل ما وصل الينا من اللسان دليلا على ما
حصل في الجنان وترجمانا عليه باللسان والفؤاد مجازا عن ذلك الواصل
وهذا الحاصل وبهذا التفصيل تبين وجه قول المشايخ القران كلام الله تع غير مخلوق
حيث عقبوا القران بكلام الله تع ثم نفوا عنه المخلوقية فانهم لو قالوا القران
غير مخلوق لغير متبادر الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما

٢٣٥
241

ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا لان القران شايع الاستعمال في اللفظ وكلام
الله تع بالعكس وايضا تمهيد لقوله غير مخلوق بناء على ان كلام الله تع صفته وصفته
لا تكون حادثة واقام غير المخلوق مقام غير الحادث لا تنبيها على اتحادهما كما سبق
الى بعض الاوهام لان القصد اليه بمعزل عن المقام بل للاستلزام بينهما عند
المتكلمين القائلين بحدوث العالم وتنصيصا على محل الخلاف بين الفريقين
بالعبارة المشهورة فيما بينهم ولذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القران واما القصد
الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال ع م القران كلام الله تع غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فمبني على صحة الحديث وقد رده
الصغاني وعده من الموضوعات ولنا في هذا المقام كلام مشبع اوردناه
في الحواشي التي علقناها على الكشاف والحواشي الشريفية

الشريفية • تم •

الحمد لله جاعل الظلمات والنور وخالق السموات والارض • والصلوة على خير البشر
محمد الشفيع المشفع يوم الحشر والعرض • وعلى آله وصحبه الذين سعوا في احكام
احكام الدين من السنة والفرض • وبعد فهذه رسالة معمولة في بيان معنى
الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة فنقول وبالله التوفيق ان هاهنا الفاظا
متقاربة المعنى لا بد من التنبيه عليها اولا وهي الصنع والخلق والايجاد والاحداث
والاختراع والابداع والفعل والتكوين والجعل اما الصنع فهو ايجاد الصورة في
المادة كالصياغة والبناء واما الخلق فهو تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير
من غير ايجاد واما الايجاد فهو اعطاء الوجود مطلقا واما الاحداث فهو ايجاد
الشيء بعد العدم واما الاختراع فهو احداث الشيء لا عن شيء وقد صرح بهذا
الفرق بين الابداع والاختراع وبما ذكر في معنى الصنع الامام البيضاوي في
تفسير قوله تع بديع السموات والارض واما الفعل فهو اعم معنى من سائرها احداث صرح
به الامام الراغب في تفسيره واما التكوين فهو ما يكون بتغير وتدريج غالبا

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/67
Tasnif No. : 297.3

بذلك ايضا الامام البيضاوى واما الجعل فهو اذا تعدى الى مفعولين يكون بمعنى
التغيير واذا تعدى الى مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد وهذا كله على عرف
اهل اللغة واما في عرف اهل الحكمة فلا فرق بين الابداع والاختراع في اقتضاء المجعول و
المجعول اليه على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء اذا كان شىء من الاشياء
لذاته سببا لوجود شىء اخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة واذا كان دائم
الوجود كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق
العدم للشىء فهو الذى يعطى الوجود التام للشىء وهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند الحكماء
وهو ايس الشىء بعد ليس مطلق الى هنا كلامه وقد ظهر منه ان الجعل الابداعى كالجعل
الاختراعى في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هى والمجعول اليه وهو الوجود
بلا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان الاول تأييس
الايس عن الليس المطلق اى غير المقيد بان يكون قبل الوجود والثانى اى تأييس
عن مطلق الليس اى اعم من ان يكون مقيدا بما ذكر او غير مقيد به وبهذا التفصيل
تبين فساد ما قيل ان التأثير قد يكون اختراعيا اعنى بافاضة الامر على قابل كالصور
والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهنى موجودا
خارجيا وبالعكس فهذا التأثير بخصوصه يستدعى مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون
ابداعيا اعنى ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يقتضى مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشىء فقط حيث صرح
فيه بان الجعل الابداعى لا يقتضى مجعولا ومجعولا اليه ومنشأ ذلك الغفلة عن ... الشيخ
في تفسيره وهو الذى يعطى الوجود التام للشىء فانه صريح في انه لا بد فيه ... النفس
ومجعول اليه وههنا امر اخر لا بد من التنبيه له ايضا وقد غفل عنه كثير من المتقدمين
لتحقيق هذا المقام من فضلاء الانام وهو ان الخلاف في ان يكون الذات ذاتا
هل هو بجعل الجاعل ام غير الخلاف في ان نفس الماهية هل هى بجعل الجاعل ام لا وان منشأ
الاول غير منشأ الثانى وذلك ان المنكرين للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشأ
انكارهم اياه قولهم بان للممكن وراء الوجود في الخارج ثبوتا فيه من غير ... لان
الفاعل واما الانكار للجعل في الثانى فلا اختصاص له بهم وليس منشأه ما ذكر على بعض

تحقق عليه باذن الله تعالى قال الامام في المحصل زعم ابو يعقوب الشحام وابو على
الجبائى وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخى وابو عبد الله البصرى
وابو اسحق بن عياش والقاضى عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقايق وان تأثير الفاعل ليس في
جعلها ذواتا بل في جعل تلك الذوات موجودة وقال المحقق الطوسى في تلخيص الكتاب المذكور
والقائلون بان الماهية غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت
الماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها
الماهية وقول المعتزلة ان تأثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس كذا لانهم
يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تأثير فاعل انتهى كلامه وهذا صريح
فيما ذكرناه من الفرق بين المسئلتين ومن الغافلين عن هذا الفرق الفاضل عضد
الدين والفاضل الشريف حيث قال في المواقف في شرحه ان ما قلنا من القول بان
الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر
اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات
الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها
بالوجود وقال في مقصد ان المعدوم شىء ام لا ومنها اى من الشبه التى تمسكوا بها في
قولهم بثبوت المعدوم ما سنورده في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهى ان يقال
لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسانية مثلا عند
عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشىء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات
... ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابا هناك انتهى وهذا ظاهر في
انهما غافلان عن الفرق بين تينك المسئلتين كيف ولولا الغفول عنه لما ذكر شبهة
المنكرين للجعل في احديهما في الاخرى ولما سكتا عن بيان الفرق بينهما واذ الاشتباه
واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام فلنشرع فيما هو المقصود من تحرير
الكلام في هذا المقام وهو من امهات مطالب الحكمة واعلم انه لا خلاف في ان طرفى الماهية
الممكنة لا يحتمل المجعولية واما الماهية الممكنة فمن انكر زيادة الوجود على الماهية لا بد
من القول بتعلق الجعل بنفس الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل بمعنى جعلها في نفس

فان الجعل على ما نبهت عليه فيما سبق على معنيين احدهما متعد الى مفعولين والآخر
يتعدى الى مفعول واحد فالماهية على الاول المذكور يكون مجعولة على المعنى الثاني للجعل
وابن سينا لعدم وقوفه على الجعل بالمعنى الثاني قال حين سئل عن هذه المسئلة وكان
يأكل المشمش اجالا لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا فانه لو كان واقفا على المعنى
الثاني للجعل لكان حقه ان ينفي كون ماهية المشمش مجعولة بهذا المعنى لان المعقول كونها
مجعولة بهذا المعنى لا كونها مجعولة بالمعنى الذي ذكره واذا كان متعلق الجعل نفس الماهية
يكون المنتفي عند عدمه نفسها لا وصفا من اوصافها ولا بعد في ذلك فان العدم يجوز
تعلقه بكل شيء فان قلت أليس العدم رفع الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم ان يكون عن آخر
فان الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك العدم لا يلزم ان يكون رفع شيء
عن آخر ومن هنا اتضح ان ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد
بقوله واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون المعدوم
شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه
وجودها الذي هو عينها فيلزم ان يكون معدومة وموجودة معا كما ذكره الشارح
كذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه
منظور فيه ومن قال بزيادة الوجود على الماهية فلا مجال للخلاف في مجعوليتها باعتبار
نفسها مركبة كانت او بسيطة فان قلت أليس مجعولية الماهية المركبة بجعل البسائط ايجابا
فيكون مجعوليتها بالجعل الثاني قلت نعم مجعولية الماهية المركبة كالسرير مثلا ان يكون
بجعل البسائط ايجابا اي بان يكون قطع الخشب سريرا لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل
الثاني نظرا الى نفس الماهية المركبة وان كان من قبيل الجعل الاول الى البسائط ايجابا
بعد ما لم يكن وظهر ان صاحب المحاكمات اخطأ حيث قال في بيان معنى قول الشيخ
في النمط الاول في تجوهر الاجسام لا يجوز ان يؤخذ الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر بمعنى الحقيقة
اعني الصيرورة لان صيرورة الشيء حقيقة بعد ما لم يكن محال واصاب الكاتبي حيث
قال في شرحه للملخص بل المراد منه اي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة
الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين
ومن الهيولى والصورة عند الحكماء وكل ماهية مركبة فانما تتحقق وتوجد عند اجتماع

اجتماع جميع الاجزاء انتهى كلامه ولم يرد بالوجود في قوله وتوجد الكون في
الخارج او في الذهن بل صيرورة البسائط الحقيقة المركبة وبما قررناه اتضح ان
الماهيات المركبة لا تصلح ان تختلف في مجعوليتها باعتبار انفسها ولذلك اخرجها
الامام في الملخص عن محل الخلاف ووافقه الكاتبي في شرحه على ما يأتي تفصيله
باذن الله تعالى ومن لم يتنبه لهذا كصاحب المواقف والفاضل الشريف ادرجها
في محل الخلاف فقال الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب
الاول انها غير مجعولة مطلقا اي سواء كانت بسيطة او مركبة الثاني مجعولة مطلقا
الثالث المركبة مجعولة بخلاف البسيط ثم ان مراد صاحب المواقف من قوله مطلقا
في تقرير المذهب الثاني ما هو المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد افصح عن
ذلك عند تحريره المسئلة على زعمه وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى تمييز
فالشارح الفاضل لم يصب في تفسيره بقوله اي في الجملة لانه تعسف في صرف الكلام
عن معناه الذي لا يريد صاحبه وانما وقع فيما وقع لانه زعم ان الدليل الذي
ذكر في بيان المذهب الثاني لا يبقى لعموم الدعوى ولم يدر ان هذا المحذور على تقدير
لزومه اي على تقدير اجراء الكلام المذكور على ظاهره مسلم مما ذكره وانما يلزم
على تقدير لزومه لانه غير مسلم فانه قال في تقرير الاستدلال على المذهب المذكور
اذ لو لم يكن الماهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من وجود
او موصوفية الماهية فهو ماهية في نفسه ومعناه اذ لو لم يكن الماهية من حيث
انها ماهية قابلة للمجعولية بالكلية لزم ان لا يكون ماهية من الماهيات مجعولة
اصلا وعلى تقدير تحقق الجعل ووجود مجعول في الجملة لا بد من ان يكون ماهية ما
مجعولة لان ما فرض كونه مجعولا اي شيء كان ماهية في نفسه فثبت ان الماهية
من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية وهذه الحيثية لا تختلف بالبساطة والتركيب فظهر ان
الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل على عموم المدعى
ومحل المناقشة بان يقال لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث انها ماهية قابلة
للمجعولية ومع ذلك لا يكون الماهية البسيطة قابلة لها لكون وصف البساطة اللازم
للماهية البسيطة مانعا عنها لا يقال ان الغرض تطبيق الدليل على المدعى لصحة على

وجه لا يتطرق عليه المناقشة فان بسائر الادلة ايضا غير سالم عنها وبالجملة لابد
في الاحتجاج بما هو في معرض المناقشة فان التمسك بالادلة التي مقدماتها مدخولة
شايع ذايع انما البحث في الاحتجاج بدليل لا يتم التقريب به على تقدير صحة مادته وصورته
كما اذا كان الثابت به اخص من المدعى واعلم انهم اختلفوا في تعيين المراد من
المجعولية في هذه المسئلة قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح
حكمة العين اختلف الحكماء في ان الماهيات هل هي مجعولة ام لا وفسر ذلك بعضهم
بان كون الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا مثلا كون السواد سوادا هل هو بالفاعل
ام ذلك امر له في نفسه وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المص ولان ذلك
معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تامل ورجوع الى الفطرة السليمة وفسره اخرون بان
اثر الفاعل هل هو الماهية اولا فاختار جماعة ان الماهية هي الاثر المترتب على
تأثير الفاعل بناء على ان اثره ثابت في الخارج وذلك هو الماهية ليس الا ضرورة ان
الوجود ليس بموجود في الخارج وذهب طائفة الى اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه
جعل الوجود وجودا ولا انه جعل موجودا بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة فما
هو اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بالمعنى المذكور واما الماهية
فهي اثره باعتبار الوجود لا من حيث كونها تلك الماهية وللبحث مجال الى هنا كلامه
ولا يذهب عليك ان محل الخلاف على التفسير الاول لا يحتمل التثليث فان المذهب الثالث
وهو الفرق بين الماهية المركبة والبسيطة بان الاول مجعول دون الثانية لا وجه له
ح ولا ينطبق عليه متمسكه وهو ان شرط المجعولية الامكان لانها فرع الاحتياج الذي فرع
الامكان وهو لا يعرض للبسيط لانه كيفية عارضة لنسبة لا يتصور الا بين اثنين و
البسيط لا اثنينية فيه فلا يتصور عروضه ولا خفاء في انه كما لا يتحقق الاثنينية بين
البسيط ونفسه كذلك لا يتحقق بين المركب ونفسه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء
لا يجدي نفعا في تحقق الاثنينية اللازمة للمجعولية على التفسير المذكور فلا انطباق
لما ذكر على القول بالفرق بين الماهية المركبة والبسيط في صحة المجعولية بالمعنى المزبور
والظاهر ان التفسير المذكور للقول من انكر المجعولية خاصة فلا يتعدى الى قول المخالف
القائل بها كما هو المفهوم من كلام الفاضل الطوسي في تلخيص المحصل فعلى هذا لا يكون محل

الخلاف محررا بخلاف التفسير الثاني فانه ينتظم القولين فيكون محل الخلاف
محررا قوله لما ذكره المص اراد به ما ذكر في حكمة العين بقوله لان الانسانية لو كانت
بجعل جاعل يلزم من الشك في وجوده الشك في كون الانسانية انسانية وقال الشارح
كما يلزم من الشك في موجد الماهية الشك في وجودها والتالي باطل لانا لا نشك في
كون الانسانية انسانية مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير
كون الانسانية بجعل جاعل الشك في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك
في وجوده لا الشك في كون الانسانية انسانية الى هنا كلامه ومن هنا
تبين انه لا وجه لتعليل حقيقة القول بعدم مجعولية الماهية بما ذكره المص لانه ظاهر
البطلان فلا يصلح ان يكون مستند المحقق قوله ولان ذلك معنى لا يعقل صحته الخ
هذا قريب من التصريح بما قدمناه من ان التفسير المذكور لا ينتظم احد القولين قوله
وفسره اخرون بان اثر الفاعل الخ وتفصيل ما ذكره الفاضل المذكور في الحواشي
المزبورة بقوله واعلم انه قد يحصل من الشمس اثر في مقابلها في الخارج البتة فالماهية
هل هي كذلك بالنسبة الى الفاعل ام لا فيه خلاف فذهب المشاؤون الى انها ليست
مجعولة بجعل جاعل والرواقيون الى انها مجعولة بجعل جاعل ثم العقل يعتبر لها
الوجود ويصفها بصفة الوجود مثلا ماهية زيد التي هي مع وفيه التشخص بصدير
عن الفاعل ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا ثم قال وذهب
المص الى ان كون الانسانية انسانية هل هي بجعل جاعل ام لا ولا شبهة في
كون كل شيء ذلك الشيء ولا يكون امثال هذا محل النزاع وهذا القول منه صريح في
تصديق ما ذكرناه انفا والمراد من الرواقيين الاشراقيون ويأتي في اخر
الرسالة ما يدل على انه يعم الاشراقيين من الحكماء ومن تبعهم قوله بناء على ان اثره
ثابت في الخارج الخ وعليه انا سلمنا ان اثر الجاعل ثابت في الخارج لكن لا نم ان
الثابت في الخارج هو الماهية من حيث هي بل هو الماهية المخلوطة اي المتشخص الموجود
في الخارج قوله ضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج تعليل قاصر اذ لا يلزم
من عدم صلاحية الوجود لان يكون اثر الجاعل ان يتعين نفس الماهية للاثرية
وانما يلزم ذلك ان لو انحصر احتمال الاثرية فيهما وليس كذلك فان هنا احتمالا اخر

حاصله انه ذكر في نسخة الزوراء مرتين

هو الظاهر الاحتمالات على ما نبهت عليه انفا و بالجملة ما ذكر لا يصلح ان يكون مبني للمذهب
المذكور و اما ما قيل في ذلك كلما يوهم ان اثر الفاعل ماهية من الماهيات فليس بشيء لانهم
فرقوا بين الماهية والهوية والخلاف بين الفريقين في ان متعلق الجعل و التاثير
الى هو الاول ام الثاني وقد افصح صاحب المواقف عن هذا حيث قال والجواب
ان المجعول هو الوجود الخاص اي هوية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع
المجعولية عن الماهيات بالمرة ارتفاع المجعولية راسا قوله بل بمعنى انه جعل الماهية
موجودة هذا ما اشار اليه ابن سينا بقوله الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل
المشمش موجودا وقد رد عليه بعض المتفلسفين حيث قال في رسالته المسماة
بالزوراء العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره
مثلا فليس بالحقيقة علة بل لوصف من اوصافه و هو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة
بمعنى ان يكون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ
نعني به انها بذواتها اثر الفاعل و بعد ذلك لا يحتاج الى تاثير اخر في كونها هي و
نفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق لكنه مردود لانه اخذ مسلما
ان يكون للشيء علة بالحقيقة وهل المشاجرة الا فيه فان من قال ان الماهيات
ليست بمجعولة فقد انكر ان يكون لنفس الاشياء علل ثم ان حقه ان يقول ونفي
الاحتياج باعتبار جعل الشيء ذلك الشيء لا ينافي ثبوت الاحتياج باعتبار جعل الشيء
اذ بذلك يندفع ما استشعره من السؤال بان يقال ان الانسان اذا لم يحتج
الى الغير في انسانيته يكون مستغنيا في حقيقته عن الفاعل فكيف يكون
نفس حقيقته مجعولة لا بما ذكره من قوله ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي
الاحتياج السابق قوله مما اثره الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج الخ
وتفصيل ما ذكره في شرح المواقف حيث قال والصواب ان يقال معنى قولهم
الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل و تاثير موثر
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك
جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فيكون احديهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود

قوله وهل المشاجرة الا فيه
غير مسلم

245

الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا
صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست
الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة و هذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه الى هنا كلامه ولا
يذهب عليك ان مبنى ما ذكره الغفول عن ان للجعل معنى اخر لا يتعدى الى مفعولين
و لا يقتضي الاثنين فالماهية باعتبار نفسها مع قطع النظر عن الوجود و ساير
الاوصاف و الاعتبارات يصلح ان يكون مجعولة بهذا النحو من الجعل بمعنى ان نفسها
وهو انه فرق بين المثال والممثل فان في المثال اثر خارجي وهو قيام الصبغ
بالثوب في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل و تصرفه و لا كذلك الحال في
الممثل فان ما بين الماهية والوجود من الاتصاف امر اعتباري موقوف على
اعتبار العقل و تصرفه فقياس احدهما على الاخر لا يخلو عن تمحل فتدبر قوله وللبحث
مجال لعله اراد به ما في قوله لا من حيث هي من تطرق المنع فان عدم كون الماهية
من حيث هي اثرا لم يثبت بعد لما عرفت انه لا استحالة في كون الماهية مجعولة بالجعل
بالمعنى الذي لا يتعدى الى مفعولين استدل المنكرون بكون الماهيات مجعولة
على مذهبهم بوجهين احدهما ما نقلناه سابقا عن حكمة العين والاخر ما ذكره في
المواقف وهو انه لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند
عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند عدمه و سلب الشيء عن
نفسه محال بديهة وانما لم نقل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما قال الفاضل
الشريف في شرحه للمواقف لانه لا ينطبق المعلل فان الارتفاع اخص من مطلق
العدم و المدعى عدم الانسانية عند عدم الجعل لا ارتفاعها عند ارتفاعه و زعم
صاحب المواقف و الشارح الفاضل ان هذا الوجه عام للبسيط و المركب و فيه
نظر اذ لا فساد في عدم كون السرير مثلا عند عدم جعل الجاعل اياه لا يقال الا لازم على
تقدير كون ماهية السرير مجعولة ان لا يكون السرير سريرا عند عدم الجعل و ذلك

قوله انما فرق بين صدق قطع الخشب سريرا
وبين صدق سلب السرير سريرا والمنفي
ههنا الثاني لا الاول لان ما قطع
الخشب لسرير سرير والممتنع انما
هو تخلل الجعل بين الشيء ونفسه
لا بينه وبين غيره فافهم

سلب الشيء عن نفسه لانا نقول بل اللازم عدم كون قطع الخشب سريرا لانه
اثر الجعل المتعلق بحقيقة السرير هو ذلك الكون واما في الماهية البسيطة فليس
شيئا اخر غير نفسها حتى يسلب عنه عند عدم الجعل فتعين سلبها عن نفسها ثم اجاب
عنه بانا لانم استحالة اللازم المذكور بان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن
نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك
فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة
الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال انما المحال هو الايجاب
المعدول وحاصله ان عند عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج
راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى
سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم
صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو الحكم الذي هو الايجاب المعدول
لا الاول الذي هو السلب المحصل نقول به الى هنا كلامه واراد بالخارج الخارج عن
اعتبار العقل فينتظم مظهري نفس الامر عند القائلين بالوجود الذهني لا الخارج
المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى مستعمل عندهم فانهم يقولون الصدق
مطابقة النسبة المعقولة من الكلام لما في الخارج ومرادهم من الخارج المعنى المذكور
على ما بين في محله وقد دل على ان المراد من الخارج هنا ما ذكرناه دلالة قاطعة قوله
فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء وذلك لانه على تقدير ان
يكون المراد من الخارج ما يقابل الذهن لا يصح هذا الكلام لان الانسانية اذا ارتفعت
عن الخارج المقابل للذهن ولم ترتفع عن مظهر اخر لنفس الامر لا يسلب عنها جميع بل
يصدق عليها بعض الاحكام الايجابية وهي التي بحسب الوجود الذهني النفس امري
والتي بحسب مطلق الوجود الشامل له وللخارجي وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع
ما قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية جعلية
ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن والحاصل
ان القائل بمجعولية الماهية يقول ان يكون الانسانية انسانية في نفس الامر بجعل
الجاعل ان كونها انسانية في الخارج به اذ ما كرجع الى مجعولية الهوية لان الانسان

الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والمنافي لمجعوليتها يقول لو كانت
الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فيحتج لا يتجه
الجواب بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج انتهى لان مبناه
على حمل الخارج المذكور في الجواب على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادرا الى الذهن
في قوله ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج قد عرفت فساد
ذلك المبنى بقي هنا شيء وهو ان عبارة المحاكمات لم تصادف محزا لا في كلام صاحب
المواقف ولا في كلام المعترض لان المصدر بحالة الموضعين تفصيل ما سبق على
ما لا يخفى قال الكاتبي في شرح الملخص اختلف الناس في ان البسائط هل يكون بجعل
الجاعل ام لا فذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب اخرون الى انها مجعولة
وقد نبهت فيما سبق على وجه تخصيص الخلاف بالبسائط فتذكر ثم قال واحتج الاولون
من ذلك بوجهين الاول لو كانت البسائط مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر
ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت ممكنة لان علة الحاجة الامكان ينتج لو كانت
البسائط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان امر اضافي والامور
الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط شيء يعرض الامكان
له بالقياس اليه والا لما كان البسيط بسيطا بل مركبا وفيه نظر لانا لانم انه لو عرض للبسيط
له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض
ذلك الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر
الاضافي للبسيط بالقياس اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان
للبسيط بالقياس الى الوجود فان من الماهيات ما هي بسائط مع انه يعرض
لها الامكان على معنى انه لا يكون وجودها ولا عدمها من ذاتها بل من غيرها
انتهى وهذا ما ذكره صاحب المواقف بقوله والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود
فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فان الامكان يقتضي
شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط ولا يخفى ما في عبارة الحل من الركاكة
فان حق المقام هو ان يقال فيجوز ان يعرض الامكان ثم انى لا ادري وجها
للجواب المذكور لان حاصل المستدل ان يقال ان شرط المجعولية هو الامكان

فلو كانت الماهية البسيط مع قطع النظر عن الوجود مجعولة لكانت مع قطع النظر عنه
ممكنا لكن الكل باطل لان الامكان الثابت للماهية مع قطع النظر عن الوجود يستحيل
جريانها في المركب واما قلنا لابد للماهية البسيط على تقدير كونها مجعولة مع قطع
النظر عن الوجود من الامكان الثابتة لها مع قطع النظر عنه لان الامكان الثابت
لها بالنظر اليه انما يكون على لحاجتها باعتباره لا لحاجتها في حد نفسها فاذا ثبت
لها الحاجة لنفسها الا الوجود فلا بد لها من ثبوت امكان بحسب نفسها لا بالقياس
الى الوجود كما في المركب وعلى هذا التقدير لا اتجاه لما ذكر في معرض الجواب كما
لا يخفى على ذوي الالباب وقال صاحب المواقف وقد اعترض عليه اي على الدليل المذكور
بانه لو لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس للمركب الا مجموع البسائط
كما مر عنه في مباحث التعريف وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية لا يقال المجعول
انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها لانا نقول ذلك
ايضا له ماهية فهي اما بسيط فلا يكون مجعولا او مركبة فيعود الكلام فيه وفي
اجزائه انتهى والظاهر ان هذا الاعتراض معارضة للدليل المذكور لان حاصله اثبات
خلاف المدعى وهو ان يكون البسائط مجعولة ببيان انه على تقدير عدم مجعوليتها
يلزم الفساد وهو انتفاء المجعولية بالكلية والشارح الابهري من تلامذة الاصفهاني
حمله على النقض الاجمالي وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله والاعتراض معارضة
ونقل عنه في الحاشية لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن
اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات انتهى وفيه بحث لان النقض الاجمالي على
وجهين احدهما جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم عنه والثاني استلزامه
محذورا والمنفي ههنا هو الاول دون الثاني وليس شيء لان المعتبر في ثاني وجهي
النقض الاجمالي هو استلزام تمام الدليل الفساد بدون انضمام مقدمة من الخارج
واستلزام الدليل المذكور الفساد بانضمام مقدمات من الخارج كما لا يخفى على الناظر
فيه فبطل وجهي النقض الاجمالي ومنتف ههنا نعم في تعليل الشارح الفاضل قصور
حيث اقتصر فيه على بيان انتفاء احد وجهي النقض الاجمالي والحال ان المنفي
اخص من المذكور كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور فبان يقال لا نم انه اذا

اذا لم يكن البسائط مجعولة لا يكون المركب مجعولا قوله اذ ليس المركب الا مجموع البسائط
قلنا مسلم لكن لا يلزم من عدم مجعولية كل منها عدم مجعولية الكل من حيث هو
كل قال الفاضل الطوسي في رد قول الامام في المحصل ولان الذات ازلية فلا
تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم اي عند المعتزلة
واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذوات الموجودة غنية عن
الفاعل اقول هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زائد عليهما كالتركيب
الذي هو زائد على الاجزاء وهو الفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية عن
الفاعل كون المركب غنيا عنه الى هنا كلامه وقد صح منه جواب آخر من الاعتراض
المذكور فان قلت للتركيب ايضا ماهية فهي اما بسيط فلا يكون مجعولا على ذلك
التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيط قلت نختار ان لها ماهية
بسيطة لكنه مجعول باعتبار حدوثه لا باعتبار ماهيته وذلك الجعل عارض نظرا
الى التركيب لان المجعول بحدوثه وهو عارض من عوارضه وذاتي نظرا الى
المركب لان المجعول بذاته فافهم هذا السر الدقيق ومن ههنا تبين ان
ما ذكر في المواقف مصدرا بقوله لا يقال جواب صواب الا ان المصنف
الشارح لم ينتبها لوجهه وقال الكاتبي بعد ايراد النظر على الوجه السابق
ذكره والاولى ان يقال في تقرير هذا الوجه لو كانت البسائط مجعولة لكانت
ممكنة لما مر ولو كانت ممكنة لما كانت هي مجعولة بل اما وجودها او عدمها
لانه لا معنى لكونها ممكنة الا ان كل واحد من وجودها وعدمها من غيرها ويرد
عليه انا سلمنا ان معنى كونها ممكنة ان كل واحد من وجودها وعدمها من
غيرها لكن لا يلزم منه ان لا يكون هي مجعولة وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجعوليتها
باعتبار نفسها منافية لكون وجودها وعدمها من غيرها وذلك غير مسلم فان
من يقول ان المجعول نفس الماهية يقول ان وجودها يتبع جعلها فيكون من
الغير وكذا عدمها لانه يتبع عدم الجعل فافهم ثم قال الكاتبي لو كانت مجعولة
لكان تحققها بواسطة تاثير المؤثر فيها والكل محال فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة واما استحالة الكل فلان تاثير المؤثر فيها متاخر عن احتياجها الى المؤثر

متأخر عنها لانه نعت لها والنعت متأخر عن المنعوت فاذن تأثير المؤثر في البسيط
متأخر عن تحققه وما كان كذلك استحال ان يكون تحققه بتأثير المؤثر فيه ولقائل
ان يقال لا نم وجوب تأخر النعت عن المنعوت وانما يجب ذلك لو كان النعت
امرا وجوديا اما اذا كان اعتبارا عقليا يجاز تقدمه على المنعوت كالامكان
المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج ولا نم ان احتياج الماهية في حصول الوجود
لها الى المؤثر امر موجود في الخارج بل هو عندنا من الاعتبارات العقلية لم
قلتم بانه ليس كذلك فلا بد له من برهان الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان تأخر
النعت عن المنعوت واجب بالضرورة وانكاره مكابرة الا ان المنعوت قد
يكون نفس الماهية فلا يجب تأخر النعت عن وجودها وهذا لا يقدح في وجوب
تأخر النعت عن المنعوت والامكان انما يتقدم على وجود الممكن لانه نعت للماهية
من حيث هي لا الماهية الموجودة فهو واجب التأخر عن منعوته وهذا كله ظاهر لا ينبغي
ان يشتبه على من له تأمل صحيح فالصواب في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال
ان من قال المجعول نفس الماهية لا يقول ان تأثير المؤثر فيها متأخر عن احتياجها
الى المؤثر بل لا يقول بتأثير المؤثر فيها اذ لا ماهية قبل التأثير فكيف يكون
التأثير فيها بل الماهية قبل تأثير الفاعل وجعل الجاعل اياها لا شيء محض لا تعين لها
اصلا فاين الاتصاف بوصف من الاوصاف وبعد الجعل والتأثير تتعين وتكون
شيئا من الاشياء متصفة باوصاف تلزمها من حيث هي كالامكان والاحتياج
ونحو ذلك فتلك الاوصاف كلها في جانب المجعول لا تحقق لواحد منها قبل الجعل و
اعلم ان هذا المقام مما زال فيه اقدام الافهام وضل في بوادي مباديه عقول
الفحول وقد زال فيه قدم صاحب المواقف فظل على مراد القوم غير واقف وهو
يزعم انه ثبت فيه قدم غيره ومن عجايب الاحوال اعتش لكال حيث قال واعلم ان
هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نبث
اليك فيها باشارة خفيفة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يحتجب
عن طالب بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي
وجعلوا الماهية قابلة لهما ولم يفهما زادوا العوارض الى الامور التي تعرض لسائر الماهية

الماهية لمنه اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هويتها
الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية
شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة
به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء
وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين
غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض الى هنا كلامه وقال شارح الفاضل
الشريف وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم
فالقسم الاول ما يعرض الماهية من حيث هي هي لا ما يلزمها من حيث هي هي بحيث
لا ينفك عنها فالشارح الفاضل لم يصب في قوله فاينما وجدت الماهية كانت
متصفة به صرح في معنى اللزوم والكلام فيما هو اعم منه واما ثانيا فلان فرض
الاربعة غير زوج ليس بمحال وان كان المفروض محالا فان استحالة الفرض
ايضا من خواص الذاتي وبها يفارق الذاتي لازم الماهية وموجب قوله
فلو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة سواء يكون الفرض المذكور محالا وقد عرفت
انه لا صحة له فالصواب ان يقال فلو كان اربعة غير زوج لم يكن اربعة واما ثالثا
فلان الشارح الفاضل عمم ان لمطلق الوجود الشامل للخارجي والذهني مدخل
في ثبوت هذا القسم للمعروض على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود وافصح
في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث قال اقتضاء الماهية لشيء واتصافها
به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له
بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها تتصف به سواء وجدت
باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد
الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق وجودها انتهى
كلامه ويرد عليه انه يلزم ح ان لا يكون مطلق الوجود من العوارض لانحصارها
في الاقسام الثلثة المذكورة وهو ليس منها والملازم بط وكذا الملزوم واما قلنا
انه ليس منها لان كلا منها على ما ذكره مشروط بمطلق الوجود ولو كان مطلق الوجود
منها يلزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل الدواني في الحواشي التي علقها

على الشرح الجديد للتجريد اتصاف شي باخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا مقدم على نفسه او فس انتهى كلامه لا يقال عروض الوجود المطلق للماهية اما في ضمن الخارجي او الذهني فاللازم على تقدير اشتراط عروض الوجود المطلق للماهية بالوجود المطلق توقف عروضه لها في ضمن فرد آخر والمحذور فيه لانا نقول فيه محذور اذ يلزم ح ترتب تلك الافراد الى غير النهاية وذلك بط وان كانت تلك الافراد امور الاعتبارية اذ يلزم ح اي على تقدير الاشتراط المذكور ان يكون مجموعها مسبوقا بفرد غير داخل في ذلك المجموع ولا خارج عنه اما الاول فبحكم الاشتراط فان الشرط لا يكون الا خارجا عن المشروط واما الثاني فبحكم انه مجموع الوجودات الافراد التسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة خارجا عنه يلزم ان لا يكون المجموع مجموعا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور بين البطلان ثم ان مساق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض الماهية من حيث هي هي ولازمها من حيث هي هي وقد عرفت ان لازم الماهية من حيث هي هي لا يكون الا مقتضى الماهية و هذا الاخير مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن صحة وقد نبهت فيما سبق على فساد الاول والتحقيق ان الاقتضاء فرع الوجود في المقتضى اذا كان المقتضى امرا موجودا بل امرا اعتباريا فلا حاجة في المقتضى الى الوجود للاقتضاء فان العقل ينقبض عن تجويز ان يكون ما ليس بموجود مقتضيا لموجود ولا ينقبض عن تجويز ان يكون مقتضيا لما ليس بموجود نعم ثبوت ما ليس بموجود للمقتضي لا يتوقف على وجوده ضرورة ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له سواء كان للشي الاول ثبوت في نفسه اولا لكن ثبوته للمقتضي واتصاف المقتضي بامر وراء الاقتضاء بما اشترط فيه لا يلزم ان يستلزم في الماهية مقتضى الامكان ونحوه من الامور الاعتبارية اللازمة لها من حيث هي هي لا بشرط الوجود لكنها لا بعد وجودها في احد المظهرين وصاحب المواقف واقف على هذا المعنى و لذلك لم يعتبر في القسم الاول شرط الوجود على ما صرح عنه قوله فلو فرض انه اربعة غير زوج لم يكن اربعة والشارح الفاضل لعدم وقوفه على ذلك السر غير كلامه بزيادة قيد الموجود في الاربعة المفروضة فاسدة زاعما انه اصلحه فان قلت اليس تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج فكيف تقتضيها ما لا وجود لها اصلا قلت نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك صدق الاحكام بالامور الثبوتية عليها ككونها اوصافا ثابتة للغير ونحو ذلك لكن كما لا دخل لوجودها في نفس الامر في ثبوتها لموصوفها على ما نبهت عليه انفا كذلك لا دخل له في كونها مقتضيا موصوفاتها ولما لم يكن الوجود معتبرا في جانب المقتضي وان كان مقارنا له لم يكن معتبرا في جانب المقتضى ايضا وان كان مقارنا له لازما لا بد منه لامر الاتصاف ثم قال اعني صاحب المواقف وقسم اخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية للماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحد لا يلزم ماهية اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده في الخارج فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم القدم ضرورة انه من اقسام الموجود في الخارج فمتصور الجسم قديما متصوره موجودا في الخارج غير حادث ثم قال وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن اي يكون لخصوصية الوجود الذهني دخل في عروضه للماهية نحو الذاتية والعرضية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن بشرط وجودها فيه وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد التفسير المذكور فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية ويرد عليه ان المعقول الثاني شرطه ان لا يعقل الا بعد تعقل مفهوم معتبر عروضه له صرح الفاضل المذكور بذلك في الحواشي التي علقها على شرح المطالع والقسم الثالث من العوارض لا يلزم ذلك اذ لم يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا تعقل الا بعد تعقل معروضاتها والاحتمال الجزئية لا يفيد ومن قال في تقرير هذه المناقشة ان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث تجاوز عن القدر الحاجة فان مدار المناقشة المذكورة على جواز تعقل تلك العوارض قبل معروضاتها ولا حاجة فيها الى جواز تعقلها

منفكا عن تعقل معروضاتها ثم ان قول الشارح المذكور فلا يحاذى به امر في
الخارج صريح في ترتب الحكم المذكور على الشرط المذكور فعلى هذا الوجه لعدة امر آخر معتبرا
في حد المعقول الثاني حتى يكون المعتبر فيه قيدان كما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد حيث قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون
معقولا في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن وثانيهما
ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول في معنى الشرط المذكور فان ما
لا يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض الذهنية التي لخصوصية
الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها لان ما يصح عروضه لمعروضه في الخارج
يجوز ان يعقل عارضه في الخارج فلا يكون بحيث لا يمكن تعقله الا عارضا في الذهن
وبما قررناه اتضح ما في قوله في الحاشية المذكورة وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو
معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره
اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج من الخلل لانه لا يخ
من ان يكون مراده في قوله وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره سواء كان عروضه له في
الذهن او في الخارج فلا وجه له اذ لا يكون له مساس بالمقام لان الكلام فيما عروضه في
الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن
فلا صحة له لعدم انتظامه مع الشرط المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون موجودا في الخارج
ضرورة ان الموجود في الخارج من العوارض يمكن ان يعقل عارضا في الخارج ولا يلزم
ان لا يعقل الا عارضا في الذهن ثم قال اعني صاحب المواقف فهؤلاء يقولون ان الماهية
غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية اي هي من عوارض الوجود الخارجي او
الذهني لا من عوارض الماهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم
يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا بهؤلاء ان فسروا
المجعولية بالاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج الى
الفاعل الموجد من لوازم الوجود دون الماهية الى هنا كلامه فان قلت الوجود
فرع الاحتياج ضرورة انه فرع التأثير وهو فرع الاحتياج وفرع الفرع فرع فكيف
يكون الاحتياج من لوازم الوجود والمتفرعة عليه قلت ما يتقدم على الوجود هو الاحتياج

الاحتياج الى الغير مطلقا المعلل بالامكان وما هو من لوازم الوجود والمتأخر عنه
هو الاحتياج الى العلة المعينة التي اوجدت المعلول فان الممكن قبل وجوده بل قبل تأثير العلة
فيه يحتاج الى علة ما ولذلك يصح ان يتوارد عليه العلل المستقلة على سبيل البدل وبعد
تأثير العلة المعينة فيه يحدث له احتياج الى خصوص تلك العلة ولذلك لا يصح ان يتعاقب
عليه علتان بان يحدث باحدهما ويبقى بالاخرى بعد انعدام الاولى فافهم فانه
من لطايف الاسرار التي غفلت عنها دفاتر القوم وبه ينحل الاشكال المشهور في
المسألة الاولى تقريره ان المعلول لا يخ من ان يتوقف على واحدة من تلك العلل
بعينها او لا فعلى الاول لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون ما عداها من العلل المستقلة
الكافية في وجوده والمفروض خلافه وعلى الثاني لا يكون تلك العلة علة له لان ما لا
يتوقف عليه الشيء لا يكون علة له وهذا ايضا خلاف المفروض ووجه الانحلال ظ
مما قدمناه فتدبر بقي ههنا شيء وهو ان الشارح الفاضل قال في شرح قول صاحب
المواقف انما يلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من
عوارض الماهية من حيث هي هي ولا يخفى ما فيه من القصور فان حق المقام ان يقال اي
على تقدير ان يكون المراد من الهوية الوجود الخارجي كما توهم ان ينفي كونه من
القسمين الاخيرين والحق ان مراد صاحب المواقف من الهوية ما يعم الوجودين
على ما بيناه فيما تقدم لا ما يخص الخارجي لان الوجود الذهني ايضا مما يحتاج الماهية
في الاتصاف به الى العلة المجعولية بمعنى الاحتياج الى الموجد فتخطئة وعدم اختصاص
الهوية بالوجود الخارجي مما اعترف به الفاضل المذكور حيث قال في اوائل الامور
العامة في شرحه المذكور ان الجزئيات المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة
والهوية معا وليست بموجودات خارجية بل ذهنية ثم قال اعني صاحب المواقف
وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا
مقوما انها اي المجعولية بهذا المعنى يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو
قطعا فانها وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ
ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود

وارادوا بالقول لهم الامكان ولا يعرض البسيط اذ ليس فيه شيئان اه الاحتياج العارض
للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضها للماهية البسيطة
وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه الى هنا كلامه وفيه بحث وهو ان موجبا ذكره من
ان لحوق المجعولية بالمعنى المذكور للماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها هو
ان لا يكون لمطلق الوجود ايضا مدخل في لحوقها للماهية وهذا خلاف ما قرره الشارح
الفاضل فيما تقدم من ان لمطلق الوجود مدخلا في لازم الماهية من حيث هي هي ايضا
فالصواب ان يقال انها تلحق الماهية المركبة لذاتها لا للوجود وان كان في لحوقها
اياها لا بد من الوجود فان مدخلية في اللحوق لا في اللاحق فافهم هذا فانه من الدقائق
ثم قال وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا وامرهم
المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون الى الفاعل
الموجد او الجزء المقدم وهذا ايضا كلام صدق لا شبهة فيه الى هنا كلامه وهو حاكم فان
الشارح الفاضل في التقرير ما جوزه المصنف وفيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها
من حيث هي هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها
فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير نفع ايضا لكان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فائدة
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود
الخارجي لكان الكلام صحيحا والتقييد لتكلف انتهى كلامه ولقد اصاب فيما ذكره اولا ودون
ما ذكره ثانيا اذ لا يلزم من ثبوت الاحتياج الى الفاعل في الوجود من ان يكون المجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة والتعليل الذي ذكره بقوله فانها
اينما وجدت الخ قاصر لان في لازم الماهية من حيث هي امرا آخر وراء ما ذكره وهو ان
يكون الماهية مقتضية له من حيث هي هي وذلك الامر مفقود ههنا وقد نبه عليه صاحب
المواقف بقوله انما يحتاج الهوية لا الماهية فلو تصور انسان مجعول لم يكن الانسان فانه
لو كانت الماهية من حيث هي مقتضية للمجعولية بالمعنى المذكور لكان الاربعة من حيث
هي مقتضية للزوجية لما افترقا في الحكم المذكور وهو قوله فلو تصور انسانا الخ وايضا
مراده من الاحتياج الى الفاعل المذكور في تفسير المجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجود في

قد بينا لك فيما سبق ان ذلك الاحتياج انما يثبت للمعلول بعد ما اثر العلة فيه والمعلول
هو الهوية دون الماهية فالاحتياج المذكور من لواحق الهوية لا الماهية فكيف يكون
من لوازمها واعلم ان المراد من المشائين المذكورين فيما سبق السالكون مسلك
النظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ في الاشارات
لارسطو صاحب المشائين لا لانهم استادهم كما توهم الفاضل السمرقندي حيث قال
في شرح الصحائف ان المشائين طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يأخذون منه العلم
ماشيين لعدم فرصتهم عند الجلوس لازدحام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرنا
في تواريخ الحكماء فانه ذكر فيها بعد بيان مشائين افاذاميا واما المشاؤون
المطلق هم اهل لوقيين وكان افلاطون يلقن الحكمة لهم ماشيا تعظيما لها و
تابعه على ذلك ارسطو فسمي هو واصحابه المشائين واصحاب الرواق هم اهل المظلة
وكان لافلاطون تعليمان تعليم كليس وهو الروحاني الذي لا يدرك بالبصر ولكن
بالفكرة اللطيفة وتعليم كايس وهو الهيولانيات الى هنا ما ذكر فيها ولعل الوجه في
تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته ماشيا هو ان في الحركة البدنية
باعتبار ما فيها من تسخين الدماغ نوع معاونة في الحركة الفكرية وسرعتها تم

قال لما كان الجميل متناولا الخ اقول هذا ماخوذ مما كتبه الشارح في الحواشي التي
نقلها عنه تلميذه ومولاه مبارك شاه المنطقي بهذه العبارة اعلم ان الجميل متناول
الانعام وغيره فيكون الحمد تارة على النعمة واخرى على غير النعمة كما على الحسن والحسب
ومكارم الاخلاق انتهى كلامه الا انه تصرف فيه بضم مقدمة اخرى الى ما ذكره في مقام
التعليل لعدم كفاية ما فيه على ما ستقف عليه وتبديل قوله فيكون الحمد تارة على
النعمة واخرى على غير النعمة بقوله ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا
يكون ووجه ان المترتب على ما ذكر ظهور كون الحمد عاما والحسب المتعلق لا كونه
كذلك والفرق ظاهر وحذف قوله كما على الحسن والحسب ومكارم الاخلاق لان الفاعل
منه عموم المحمود عليه لغير الاختياري وهو غير مختار عنده على ما سيصرح به قال

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/68
Tasnif No: 492.7-3

ولم يقيد ايضا الخ **اقول** نقل عنه قدس سره في بعض الحواشي يعني لو كان وقوعه
بازاء النعمة شرطا لقيد به لاقترانه بالجميل الذي هو اعم انتهى كلامه قوله لاقترانه بالجميل
يعني لشدة الحاجة الى التقييد وذلك انه لو لم يكن الجميل متناولا للانعام وغيره
بل كان مخصوصا بالانعام لجاز الاكتفاء بما يفهم منه من اختصاصه بمقابلة النعمة
بناء على ان المتبادر من الوصف بالانعام كونه في مقابلة النعمة لكن لما كان الجميل
متناولا له ولغيره تعينت الحاجة الى التقييد المذكور على تقدير اشتراط الحمد بمقابلة النعمة
فمن عدم التعرض للتقييد مع عموم الجميل ظهر ان الحمد غير مخصوص بمقابلة النعمة وبهذا
التقدير اندفع ما قيل ان حمل ما في اصل الكتاب على ما في الحاشية المنقولة تعبيد لا تساعده
العبارة مع ان الشرطية المذكورة فيما نقل عنه في حيز المنع وقوله لاقترانه بالجميل
الذي هو اعم منه اي لا يفيد قطعية تلك الشرطية **قال** الوصف المذكور **اقول** الظاهر ان قوله
لم يقيد لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الجميل اذ لا معنى لمقابلته بالنعمة سواء كان محمودا به كما
هو الظاهر من الكلام او محمودا عليه على ما سبق الى بعض الاوهام اما على الثاني فظاهر واما
على الاول فلان الواقع في مقابلة النعمة حقيقة هو الوصف بالمعنى المصدري لا المحمود به
فلا دلالة في الكلام المذكور على كون الجميل محمودا عليه لما توهم بل فيه نوع دلالة على خلافه
اذ حقه اي على كون تقديره كون الباء للسببية والجميل محمودا عليه ان يقول لم يقيد
الى الجميل بالنعمة **قال** ظهر ان الحمد قد يكون الخ **اقول** رتبه على مجموع الامرين لعدم كفاية
احدهما فان تناول الجميل للانعام وغيره لا يستلزم عموم الحمد بحسب المتعلق اذ [illegible] تقييد
الوصف بمقابلة النعمة وكذا عدم تقييد الوصف بها لا يستلزمه اذا اختص الجميل بالانعام
في مقابلة الصفات الكمالية الغراء لا نعامية مما يمجه الذوق السليم ويأباه الطبع المستقيم
ويكفي ذلك مانعا من ظهور عمومه **قال** على جهة التعظيم **اقول** اي على طريقة مخصوصة
[illegible] الاضافة مما يفهم منه الاختصاص فلا يتجه ان يقال لا يلزم من كون الوصف
على طريق التعظيم حصول التعظيم في الواقع بل ربما يتبادر الى الوهم من كون الشيء على
جهة كذا انه يكفي كونه في الظاهر على طرزه ونهجه فقط وليس بلازم ان يكون في
الحقيقة كذا ثم انه نقل عنه حاشية هنا وهي قوله وهو مرادف التبجيل وقدم
فايدة العطف بين المترادفين وقد انضم اليها هنا رعاية السجع المعين على تلقي الاذهان

للمعاني كذا انت [illegible] رجعنا الى توجيها ثم انتهت الحاشية وهي مأخوذة مما نقل عن
الشارح في الحواشي بهذه العبارة التبجيل يرادف التعظيم فجمع بينهما للتقوية معناه
مع رعاية السجع انتهى كلامه قوله ومراد المحشي من قوله وقدم فايدة العطف ما ذكره
في عطف الافتكار على التأمل قوله ومراده من توجيها ثم ما اشار اليه بقوله ظاهرا
وباطنا وسنقف على وجه بعض الشان في قوله وقد انضم اليها هنا رعاية السجع
فانه مظنة ان يقال لا دخل لذكر التعظيم في رعاية السجع فانه يتم بمجرد قوله على جهة
التبجيل فلا وجه لترتبها على الجمع بينهما ويمكن ان يقال ان قيد التعظيم معتبر في تعريف
الحمد الا ان الشارح لم يكتف به بل زاد عليه قيد التبجيل وجمع بينهما فاراد بيان
الفايدة لتلك المستلزمة لذلك الجمع الا انه عبر عنها بلازمها **قال** ظاهرا وباطنا
اقول اشار به على ما ذكره في الحاشية المنقولة عنه الى حمل التعظيم على
التعظيم الظاهري وحمل التبجيل على التعظيم الباطني بقرينة عطف احدهما على الاخر لان
العطف يشعر بالمغايرة مع ان الحمل على الافادة اولى من الاعادة خصوصا هنا
في مقام التعريف فقوله ظاهرا ناظر الى قيد التعظيم وقوله باطنا ناظر الى قيد التبجيل وعدم
تعرضه للتبجيل في بيان المعنى ليس لانه يريد انهما قيدان للتعظيم المذكور في التعريف و
عطف التبجيل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان حاصل المعنى لا تفصيل قيد التعظيم
الواقع في التعريف فلا مخالفة بين ما في الكتاب وما نقل عنه في الحاشية ومن
هنا تبين ان القيدين المذكورين متعلقان بالتعظيم لا بالجهة لان ما حمل عليه التعظيم
والتبجيل التعظيم الظاهري والتعظيم الباطني لا الجهة الظاهرة للتعظيم والجهة الباطنية له
فافهم **قال** لانه اذا دعى عن الخ **اقول** قيل ان الاعتقاد لا يكفي في الحمد اذ الاعتقاد
ليس عين التعظيم الباطني فرب رجل تعتقد فيه جميلا ولا تعظمه حقيقة لانك لا تريد به ولا تراه
اجلالا وهكذا اذا وصفت احدا بما اعتقدت مع انك لا تريد تكريمه واجلاله وانما
انما تريد دفع ضرره او غير ذلك فالتعظيم الباطني امر وراء الاعتقاد ولم يلزم من
اشتراط الاعتقاد في الحمد اشتراطه فيه فلا تقريب بين الدليل والدعوى واجيب
تارة بان المتبادر من الاعتقاد في امثال هذه المقامات ما يكون مقارنا للمحبة و
الرضا المشروط بهما التصديق الايماني واخرى بان المراد من الاعتقاد ههنا الاذعان

يعني انشاء التعظيم لا معناه الحقيقي لان الحمد قد يكون انشائيا ولا معنى لمطابقة
الاعتقاد فيه ولا يخفى ما في الاول من التكلف البارد وما في الثاني من التعسف
الشارد فان عبارة المطابقة تاباه جدا اذ لا دخل لها في ارادة ذلك المعنى
المجازي من الاعتقاد بل هي قرينة واضحة لارادة معناه الحقيقي والتمسك بكون
الحمد انشائيا ليس بشيء لان المراد من الاعتقاد اعتقاد ثبوت الجميل الموصوف
للمحمود لا اعتقاد مضمون الجملة الحمدية فلا يضر فيه كون تلك الجملة الحمدية انشائية
فان قلت فليكن التجوز في مجموع المضافين لا في المضاف اليه وحده قلت تصحيح التجوز
لا يندفع التعسف فان مقام الاستدلال لا يحتمل امثال التجوز كما لا يخفى على من اتصف
بالتجنب عن العناد والتعسف بل نقول ان قوله او خالفه افعال الجوارح يابى عن
حمل مطابقة الاعتقاد على انشاء التعظيم وكذا عن اعتبار المحبة والرضاء مع مطابقة
الاعتقاد لان المفهوم من القول المذكور ان يكون الوصف بالجميل سخرية على تقدير وجود
مطابقة الاعتقاد مع مخالفة افعال الجوارح ولا يذهب عليك ان انشاء التعظيم وكذا
المحبة والرضاء لا يجامع السخرية بخلاف المعنى الحقيقي لمطابقة الاعتقاد اذا كان عاريا
عن مقارنة المحبة والرضاء **قال** بل استهزاء وسخرية **اقول** يعني على تقدير عراء
الوصف بالجميل عن مطابقة الاعتقاد يكون استهزاء حقيقة ان قصد الاستهزاء او
حكما ان لم يقصد وعلى تقدير مخالفة افعال الجوارح يكون سخرية وبهذا التفصيل اندفع
ما قيل ان العراء عن مطابقة الاعتقاد متحقق في وصف الخائف والطامع وغير
ذلك مما لا يقصد فيه التعظيم ولا يوجد فيه الاعتقاد مع انه لا استهزاء ولا سخرية
والغافلون عن التفصيل المذكور استشكلوا ما في مدائح السلاطين من المبالغات
فانها مع عرائها عن مطابقة الاعتقاد ليست بسخرية فمنهم من تكلف في الجواب
قائلا ان المراد بتلك الاوصاف الواقعة على سبيل المبالغة المعاني المجازية وهم يعتقدون
اتصافهم بتلك المعاني الا ان بعض الناس اين فيه غيروا الكلام ونقلوا اخره بكذا وهم
يعتقدون اتصافهم بها واورد عليه بانه خلاف البداهة فدائرة الايراد على النقل لا
على المنقول نعم ادعاء ان المراد بتلك الاوصاف كلها المعاني المجازية غير مقبول على ان ذلك
لا يشفي فان العراء عن مطابقة الاعتقاد متحقق في بعض الاوصاف بعد الحمل على المعنى المجازي

المجازي ايضا كما اذا قيل فيمن لا حظ له من السخاوة انت حاتم الزمان ومنهم من
تصلف في تحقيق مقام الحمد وبيان ان مقتضاه ان يكون الكلام المستعمل فيه
انشاء لا اخبارا ثم صرف الاعتقاد عن معناه الحقيقي بناء على انه لا يتحقق في الانشاء
الى معناه المجازي وهو التعظيم الباطني ليكون سخرية حقيقة ولا يخفى ما في هذا الدعوى
من الفساد وقد عرفت فيما سبق حال صرف الاعتقاد ومنهم من تعسف فيه وقال المراد
او بالاستهزاء والسخرية مجازا ما عرى عن الاعتقاد مطلقا ولا يذهب عليك ما في
الارادة من الخلل فان الوصف بالجميل اذا قارن الشرط الاول دون الثاني بان وافق
الاعتقاد وخالفه افعال الجوارح يكون سخرية على مقتضى التعليل المذكور ولا تحقق للمعنى
المجازي الذي ذكره المجيب **قال** والاركان **اقول** فان قلت منشاء السؤال على
ما اشار اليه بتصدير قوله فقد اعتبر بالفاء وتفريعها على ما قبله قوله لانه اذا عرى عن
مطابقة الاعتقاد وانما استغنى عنه اشتراط الحمد بعدم الفعل المخالف من الاركان لا
اشتراطه بفعلها قلت اعتبار الفعل اعم من اعتباره من جهة الوجود والعدم و
فعل الجنان معتبر بحسب وجوده وفعل الاركان المخالف المنبي عن عدم الاعتقاد
او المخل بالتعظيم فقط بحسب عدمه على ان اطلاق الفعل على عدم المخالفة وتركها صحيح لغة
قال ايضا **اقول** اي كما اعتبر فعل اللسان وتحرير السؤال انه يلزم من تقييد التعظيم
بالظاهر والباطن ان يعتبر في الحمد فعل الجنان والاركان كفعل اللسان فلا يصح قوله وهو
باللسان وحده وما يتفرع عليه وكذا الفرق بين الحمد والشكر الاصطلاحي على ما مر
في فائدة العطف من اشتراط التعظيمين بناء على ان الظاهر من التعظيم الظاهري الفعل
المنبي عن التعظيم كما في الباطن ثم قال وما ذكره بيانا من انه لو خالفه افعال الجوارح
لم يكن حمدا لا يدفع وهم وروده اذ لا يدل على ان التعظيم الظاهري هو عدم مخالفة افعال
الجوارح بل على انتفاء التعظيم الظاهري في صورة المخالفة فقد غفل عن توجه السؤال
بعدم تمام التقريب في بين الدليل والمدعى فانه لا يدل قوله لانه اذا عرى الى على انه
لابد في كون الوصف بالجميل حمدا من الفعل المنبي عن التعظيم الظاهري وانما يدل على
انه لابد فيه ان لا يصدر من الجوارح فعل ينافي ذلك التعظيم وهذا اعم من الاول **قال**
لانا نقول كل واحد منهما **اقول** يعني ان كل واحد من الفعلين المذكورين شرط في تحقق

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الحمد اللغوي لا داخل في حقيقته حتى يلزم ما ذكر نعم كل واحد منهما داخل في مفهومه الا
ان الدخول فيه لا يستلزم الدخول في الحقيقة فاعتبر التعريفات الرسمية فان ما ذكر فيها
من الوصف العام والخاصة داخل في مفهوم المعرف دون حقيقته ومن قال ان المراد
اشتراط ما صدق الحمد بهما وعدم دخولهما فيه فكأنه غفل عن قوله ولا جزئيا له فانه
صريح في رجوع الضمير في قوله وليس شيء منهما جزءا منه الى الحمد نفسه لا الى فرده الخارجي لانه
لا يتصور ان يكون له جزئي **قال** كما اشرنا اليه **اقول** اي بقوله وانما اشترطوا وانما
وانما قال اشرنا لان كونهما شرطا غير مذكور صراحة فان المصرح به شرطية التعظيم الظاهري
والباطني وهما غير فعل الجنان والاركان بل هما مستلزمان لهما فالتصريح بهما اشارة
اليهما وقد عرفت يعني اعتبار فعل الاركان فاندفع ما قيل من انه لم يشر الى كون كل منهما
شرطا فالحوالة كاذبة واما الجواب بانه على سبيل الاستظهار والتنزل فكأنه قال هب
ان فعل الجنان والاركان معتبر في الحمد لكنهما شرط كما اشرنا اليه بقولنا وانما اشترط
فليس بصواب لانه لا يدفع المناقشة في الحوالة وانما يدفع المناقشة في اعتبار فعل الاركان
في الحمد فافهم **قال** ولا جزئيا له **اقول** انما تعرض لنفي هذا الاحتمال تحقيقا للمعنى الحقيقي
لا تتميما للجواب فانه قد تم بنفي الجزئية وفيه استيفاء للمذاهب الوهم وقطع لدابر الشبهة
وحفظ للقول وهو باللسان وحده عن تطرف المنع من وجه آخر فتدبر **قال** ثم الجميل
اقول لفظ ثم للتراخي في الرتبة وفيها اشارة الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد
فيه بعد ثبوت العموم الاول اعني العموم للانعام وغيره يعني لما ثبت عموم الجميل المذكور
في التعريف للانعام وغيره فاما ان يراد من عمومه لغير الانعام عمومه على وجه يتناول
جميعه من الاختياري وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتناول غير الاختياري
على ارادة الخاص من العام بنوع تكلف نحو صرف المطلق الى الكامل من افراده ونحوه
من ابراد هذا الاحتمال مع بعده توسعة لمجال الكلام واستيفاء الاقسام وسد منافذ
الاوهام واياك ان تتوهم القبح في هذا الترديد بناء على ان قوله وغيره من مكارم
الاخلاق يدل على ان الجميل يتناول الاختياري وغيره فان منشأه عدم الفرق بين
تناول الجميل لغير الاختياري بحسب اللغة وبين تناوله بحسب وقوعه في التعريف فان
الاول لا يستلزم الثاني والمفهوم من القول المذكور على تقدير تسليم دلالته على ذلك العموم

العموم هو الاول فتأمل **قال** ثم ان مبنى السؤال على كون الجميل محمودا به كما هو الظاهر
من التعريف ومنشأوه عموم المحمود به **اقول** لغير الاختياري والنقض بالمثال اللؤلؤ
بناء على ان اللؤلؤ ليس له فعل اختياري فوصفها انما يكون بغير الاختياري فلا وجه
لان يقال كان السائل ذاهل عن الفرق بين المحمود به والمحمود عليه وكذا اورد
في احد شقي الترديد النقض بمدح اللؤلؤ على صفائها بلفظ على وفي الشق الآخر
النقض بوصفه بتلك الصفات الذاتية بالباء بل نقول ان القائل بذلك القول غافل
عن الفرق بين مدحت ووصفت فان الجميل الذي يقع المدح به داخل في مفهوم
مدحت فلا مجال لاظهاره بخلاف وصفت وانما ذكر قوله على صفائها اظهارا
لا يصلح ان يكون محمودا عليه لئلا يذهب الوهم الى ان المانع عن استعمال الحمد في
المثال المذكور عدم تحقق المحمود عليه لا لكونه مذكورا في المثال الدائر على السنة الناس
بلا حاجة اليه في المقام فانه تعسف كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال** كان الحمد مرادفا
للمدح الخ **اقول** هذه المقدمة في موضع المنع فان ثبوت الترادف على التقدير المذكور
غير بين ولا مبين بل الظاهر عدم الترادف على ذلك التقدير ايضا كيف فان في الحمد قيد
آخر غير معتبر في المدح وهو ان يكون الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا
وانما قلنا غير معتبر في المدح لانه يستعمل في الجوامد الغير الصالحة للتعظيم الباطني على
ما دل عليه قولهم مدحت اللؤلؤ وبهذا تبين فساد ما قيل في تعليل ثبوت الترادف
على التقدير المذكور انه اي المدح معرف في المشهور بما عرف الحمد به فلا نزاع في عموم
الجميل في تعريفه فاذا كان الجميل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم ترادفهما بحيث لا يبقى
شيء آخر وانه لا حاجة الى التعرض للمرادفة واستعمال المدح في صورة النقض
اذ يكفي فيه ان يقال ان كان الجميل عاما لغير الاختياري يلزم ان يقال حمدت
اللؤلؤ مع انه لا يصح لغة ولا وجه لمنع الملازمة بناء على ان توصيف الغير المختار
بالجميل مطلقا لا يقع في العرف والعادة لما عرفت ان المراد لزوم صحة ذلك القول
بحسب اللغة واما منع صورة النقض بان يقال لعل في قيود التعريف مانعا من هذا
فقد علمت انه لا يندفع بزيادة تلك المقدمة **قال** واتجه ان يقال الخ **اقول** تحريره
ان القائل بطل يعني ان الترادف بين الحمد والمدح غير واقع لفقدان موجبه وهو ان

يصح استعمال احدهما لغة فيما يصح استعمال الاخر فيه اى لا يكون مانع من جهة اللغة
بذلك الاستعمال وان لم يقع الاستعمال لعلة اخرى واذ قد عرفت ان الاستدلال
على بطلان الكل بعدم صحة استعمال احدهما فيما يصح استعمال الاخر فيه لا بعدم صحة ان
يدخل فى احدهما ما يصح ان يدخل فى الاخر فقد وقفت على انه لا وجه للمناقشة بان عدم
قولهم حمدتها لا يدل على نفى الترادف اذ لا يقال ان انت عالم بل يقال انك عالم
مع ان المتصل والمنفصل مترادفان ولا حاجة الى ان يتعسف فى دفعها بالارتكاب
الى التجوز قال وحده اقول لا حاجة الى هذا القيد لظهور ان التخصيص بالاختيارى
لا يكون الا كذلك قال لزم ان لا يكون وصفه الخ اقول يمكن ان يقال نختار
ان الجميل مخصوص بالاختيارى لكن لا نريد بالاختيارى معنى صحة الفعل والترك حتى
يلزم ان لا يكون وصفه تع بصفاته الذاتية حمدا بناء على ان الاختيارى بهذا المعنى
غير متحقق فى ذاته تع نظرا اليها على ما حقق فى موضعه بل نريد منه معنى ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل فلا يلزم ما ذكر لان تلك الصفات اختيارية بهذا المعنى فان
للمعترض ان يقول ان ترديدى فى الاختيارى بالمعنى الاول فلا بد لك من اختيار
احد شقى الترديد على ذلك المعنى قلت فى نقول ان اردت من تناول الجميل لغير
الاختيارى تناوله لجميع افراده فالحصر غير واقع لاحتمال شق اخر وهو ان لا
يكون متناولا كذلك ولا مخصوصا بالاختيارى بالمعنى المذكور وان اردت من
تناوله له تناوله له فى الجملة بان يعم لبعض افراد الغير الاختيارى بذلك المعنى فى نختار
نختار الشق الاول ونمنع لزوم المحذور المذكور اذ يجوز ان يكون مع ذلك مخصوصا
بالاختيارى بالمعنى المذكور فلا يصح الحمد فى الجواهر وقد يجاب عنه الخ حاصل الجواب دفع الاعتراض
المذكور عن التعريف بقيد غير مذكور فيه اصلا ولا يذهب عليك انه خارج عن اداب
المناظرة وهذا مع امكان دفعه بالقيد المذكور فيه وهو قوله على جهة التعظيم والتبجيل
وذلك لان التعظيم خصوصا الباطنى منه مما يختص بذوى العقول وبهذا الاعتبار يختص
الحمد بهم دون المدح واندفع النقض بالمثال المذكور قال ولا بد هنا من اعتبار اقول
قيد زايد فاعترف بفساد التعريف لعدم اشتماله على قيد لا بد منه والقول بان التعريف
بالاعم يجوز على راى القدماء لا يناسب المقام فان تفريع النسبة على التعريف يأباه و

و دعوى ظهور اعتبار القيد المذكور مما لا يخفى فساده على الناظرين بالانصاف
المتجنبين عن التعنت والاعتساف قال امر اختيارى اقول اشتراط الحمد بكون
المحمود عليه اختياريا مما لا يرتضيه الشارح فان مختاره على ما صرح به فى حواشيه
على شرح الكشاف ان يكون الحمد مع اختصاصه بذوى العقول غير معتبر بكونه فى ازاء امر
اختيارى وقد اشار الى ذلك فى الحاشية التى نقلت عنه فيما سبق حيث قال يكون
الحمد تارة على النعمة واخرى على غير النعمة كما على الحسن والحسب ومكارم الاخلاق
فتصحيح التعريف باعتبار القيد المذكور توجيه للكلام بما لا يرتضيه صاحبه قال اذ
يجوز فيه ان يكون الخ اقول فى تمام التعليل كلام اذ لا يلزم من جواز كون الممدوح
عليه الفاعل المختار وغيره اذ يجوز ان يكون ذلك الغير الاختيارى صفة للفاعل المختار
اذ الفاعل المختار هو الذى يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون جميع صفاته
اختيارية فالتخصيص بالاختيارى وان كان يستلزم اختصاص المدح بالفاعل المختار
لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للفاعل المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية
توجد فى الفاعل المختار ايضا ففى التعليل نوع قصور والتوجيه بان المراد من قوله
دون المدح اذ يجوز ان يكون المدح للفاعل غير المختار فى الممدوح عليه وهذا لا ينافى
لاختصاص المدح بالفاعل المختار فالتعليل يطابق المعلل ليس بشئ لان منشاء
الغفول عما فى هذا الجواب من تسليم صحة المثال اللؤلؤ بخلاف ما سياتى بقوله ونحن
من منع الخ قوله فان قيل هذا السؤال متوجه اقول على اعتبار القيد الزايد فى مفهوم
الحمد كانه يريد ان يقول انك قد اعتبرت قيدا اخر فى مفهوم الحمد فلا بد ان يوجد فى جميع
افراده مع انه ربما يوجد بدون ذلك القيد كما اذا وصف الشجاع بشجاعته وقد صرح به
حيث قال فيما نقل عنه فى الحواشى يعنى ما ذكرته يدل على انه لا بد فى كل حمد من محمود به
ومحمود عليه وليس كذلك انتهى قوله ومن غفل عن هذا قال وجه ترتب هذا السؤال
على ما قبله هو انه لما كان اعتبار القيد الزايد فى تعريف الحمد مبنيا على القول بالمغايرة
بين المحمود به والمحمود عليه فى جميع الصور اذ عند ذلك القيد فى تعريف الحمد يصير معنى التعريف
بكذا الحمد هو الوصف بالجميل مطلقا على الجميل الاختيارى ويتبادر منه التغاير بحسب الصدق
فى جميع الصور الخ ان يقال القول بالمغايرة على الاطلاق باطل اذ لا تغاير بينهما فى بعض

الصور المذكور هنا كلامه ولا يذهب عليك انه مخالف للتصريح الواقع فيما نقل عنه ولظاهر
من العبارة الآتية التي ذكرها ثم ان من قال في اثناء تقرير السؤال ان قلت الشجاعة
صفة غير اختيارية فلا يجوز ان تحمد عليها قلت صفة الشجاعة كما يكون غريزية يكون ايضا
اكتسابية كما بين في علم الاخلاق وايضا كما يطلق الشجاعة على الخلق والملكة كذلك يطلق
على آثارها الاختيارية وهي الخوض في الحروب والضرب والطعن والقتل وغير ذلك
لم يصب لان ايراده لان ما ذكره مما يقوي السؤال فان عدم ما يصلح ان يحمد
عليه في المثال المذكور مبني ذلك السؤال ولا في دفعه خصوصا بما ذكره ثانيا مما يفصح
عن التغاير الذاتي بين الشجاعة الواقعة في حيز المحمود به والواقع في مقام المحمود عليه
قال لم يكن عليه محمود **اقول** هذا ظاهر في ان السؤال بانتفاء المحمود عليه لانتفاء مغايرته
للمحمود به لكن لما كان منشأ توهم انتفائه اتحادهما اجاب ببيان المغايرة
بينهما بالاعتبار يعني هنا شيء وهو انه لا يلزم من كون حمد الشجاع بوصف شجاعته ان
لا يكون هناك محمود عليه اذ يجوز ان يكون هناك محمود عليه ولكن لا يكون مدلولا
عليه بالعبارة حال الوصف اذ ليس ذكر المحمود عليه ضروريا للحامد الواصف في وصفه
ولو كان المراد اذا وصف الشجاع بشجاعته لاجل شجاعته لم يكن اللازم ما ذكره قدس سره
بل اتحاد المحمود به والمحمود عليه فحق السؤال ان يقال واما اذا وصف الشجاع بشجاعته
لاجل شجاعته لم يتحقق التغاير بين المحمود به والمحمود عليه مع ان مقتضى تلك الزيادة ذلك
قال تلك الشجاعة **اقول** لا يذهب عليك انه اذا اريد بالشجاعة الملكة الجبلية التي لا
دخل فيها للاختيار والاكتساب يتقوى السؤال ولا يبقى مجال التقوية لجواب بها المنقول
لان تلك الملكة الغير الاختيارية لا تصلح لان يكون محمودا عليه مما قيل هذا بعد تحقق وجوب
كون المحمود عليه اختياريا اما بطريق المسامحة مع الخصم في التمثيل واما لان الشجاعة قد يكتسب
كما بين في كتب الاخلاق ليس غير بل الوجه ما قيل في الاخلاق خلاف فقيل انها كسبية
وقيل جبلية وقيل متبعض والمعلم الاول اختار الاول ولعل العلامة قدس سره بنى
الكلام عليه واما النظر الذي اورد على قوله ولعل العلامة الخ بناء على انه يحتمل احتمالا
ان يكون بناء كلامه على المذهب الاخير وهو التبعيض سخيف جدا لما عرفت من انه على هذا
المذهب للخصم ان يغير بالشجاعة في مادة السؤال الملكة الجبلية فلا يتمشى الجواب المذكور ثم

ثم انك بعد ما وقفت مبنى الكلام في هذا المقام فقد وقفت على وجه اندفاع ما سبق
الى بعض الاوهام من انه لو اريد بالشجاعة الملكة التي يصدر عنها الافعال لم يصح الحمد عليها
لكونها من الامور الغير الاختيارية وقد اشترط في الحمد ان يكون متعلقا امرا اختياريا
وما ورد من حمده تعالى على صفاته الجميلة والجليلة فهو باعتبار آثارها التي هي امور
اختيارية وان اريد بها الافعال التي هي آثارها كان الفرق في بين المحمود به و
المحمود عليه حقيقيا لا اعتباريا بان يكون المحمود به تلك الملكة والمحمود عليه آثارها
التي هي امور اختيارية **قال** ومن حيث قيامها بمحلها **اقول** كان ينبغي ان
يقال ومن حيث انها كان الوصف بها لاجلها كانت محمودا عليها الا ان الحيثية المذكورة
مما لا مدخل له في كونها محمودا عليها لتيجه ان يقال انها لو لم تقم بمحلها لم تصر باعثا للحمد
بل لان تلك الجملة مما لا خصوصية لها في كونها محمودا عليها بل هي خليقة في كونها محمودا بها
ومحمودا عليها على السواء

رسالة في علم القافية

بو بر رسالهدر كه اصول علم قافيهده بش فصول كافيه يه مشتملدر اصل
مقالهيه دخول موقوفدر بر مقدمهنك تقريرينه و تحريرينه وصول مراد ده
وحصول مراد ده اكا وقوفدن لابددر اول بودر كه بيان اولنور
موقوف قافيه نوك توقفي واردر حروف رونيك كه طرف شعرده واقع اولور
وسائر حروفك كه ظروف بدايع صنايع دربي روي درموقفته اولي سببدن
مذكور حروفك تعليمي تقديم اولندي اصطلاح شعراده روي شول حرفدرلر كه
شعر متقاربه اكا نسبت ايدرلر مثلا لاميه عجم و ميميه ابن فارض درلر صاحب
شامل كه بو فنده كامل مكمل كچر علم قافيهده ترتيب ايتدوكي مقاله نوك مقدمه سنده
كفته انده كه قافيه حروف وبيت در فصل ثاني سنده روي اذ روي اصطلاحي
حرف آخر باشد از نفس كلمه كه قافيه است بمثابتي كه اكر آن حرف را قطع كنند
معني مستقيم نماند وقصيده بر روي مبني باشد ونسبتش بوي كنند چنانكه كويند
قصيده لامي ودالي مثالش **بيت** نظام يافت باقبال شاه كار جهان

بيان حرف روي

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt: 1498/69
Tasnif No: 491.5-6

جهان جوباغ جنان شد بدولت سلطان • نون جهان وسلطان بمنا بمعنی
است کە اکر حذف بکنند معنی مختل شود کلا بین بیننده اختلاف بین اولدقدن
صکره هیچ برسنده تمام صحت یوقدر آما کلام اولده وجه خلل یودر که قافیه
ایله روی کاه متحد اولورلر کاه مختلف اولورلر ثانی اولی دن جزء اولور
نته که بیان اتیه ده عیان اولسه کرکدر اما کلام اخرده خلل بورادن ظاهر
اولور که شعر یائی تا یه اولسه حرف روی نوک حذفی ضرر دربائی حرودفدن
معنایه دلالت کتمز مثلا کیاه ویادشاه دن تائی رهنمای وپادشادی دن
یائی حذف ایتسه لر مقاله اختلال طاری اولمز سائر حروف عبارت جلیه
دلالت جلیه دن عاری اولمز عبد الرحمن جامی که حمایه شعرا بهی جامی اولان
فضلای انامک بنامی رعلم قافیه ده تسوید وتحویدایلدوکی رساله ده قافیه
تعریفنده ایدر • بدانکه قافیه درعرف شعرای عجم عبارتست از تمام انچه تکرر
آخر جمیع ابیات واجب باشد یا مستحسن بشرطانکه مستقل نباشد در تلفظ
بلکه جزء کلمه باشد یا بمنزله جزء روی تعریفنده ایدر اخرین حرف اصلیست
از قافیه یا انچه بمنزله آن باشد چون لام درین

بیت

در ازل نقش تو بر تخته دل دید دل • دید پای دل دیوانه فرو رفت بکل •

صاحب نظره صابشه مخفی دکلدر که آخر شعر ده مکرر اولمین حرف حد قافیه دن
اخراج اتدکدن صکره روی ایچون قطعا جزء قافیه در دمک معقول ومقبول
دکلدر زیرا اول تقدیرجه کاه اولور روی قافیه دن جزء اولمز بلکه حرف
واحد اعتبارله روی بر اعتبارله قافیه اولور بیت منقولده واقع اولان لام
کبی نته که بیان اولنسه کرکدر روی حدنده مذکور اولان کلام حرف غیر مکرر
قافیه نک حدندن اخراج اتمبوب آخر شعرده واقع اولان کلمه نک تمامنه قافیه
دینلدوکی اصلنه موافق ومطابقدر • کلام مزبورده بر خطا دخی بودر که قافیه
ده تلفظده عدم استقلال شرط اتدکدن صکره حرف روی قافیه دن
جزء اولور دمکه مجال قلمز زیرا بو مقالک مقتضاسی بعض قافیه کلمه مستقله اولمقدر
مثلا دردله بر قافیه اولورلر اول کلام مقتضاسنجه تلفظده مستقللردر بو مقامه متعلق

متعلق بعض کلام وار در محلنده ذکر اولنور باذن الله تعالی **فصل** قافیه ایکی
قسمدر اول قسملدرکه هر برینک حقیقتی اخرک حقیقتنه مخالفدر لاجرم تقدیم ایدوب
اندن صکره حقیقتلرینی تعلیم وتفهیم اولی واحری کورلدی عرف شعراده
قافیه دکلدی کلام موزوندن مقصد در ایکی قسمه بر قسمی قافیه لازمه در که شعر
انسز مقفی اولمز روی ایله ارالرنده اشتباه اولان قافیه نک بو قسمی در
اول شرطا زانده دن حد روی ده اعتبار اولنمشدر اکاه اولمیانلر کاه اولور
متحد اولور صانورلر **قاعده** اکر روی کندیسی ساکن اولوب ماقبلی متحرک
اولورسه قافیه لازمه رویدن عبارت اولور ماقبلنک حرکتنده اتحاد بیلز
اما ماقبلنده کی حرفک اتحادی معتبر دکلدر حتی اونده اتحاد اولسه حرکتنده
اختلاف اولسه قافیه صحیح اولماز امر بر عکس اولسه قافیه صحیح اولور مثلا کل ایله
کل قافیه اولماز کلدل قافیه اولور واکر روینک ماقبلنده ساکن اولورسه
اول حرف ساکن دخی قافیه لازمه ده معتبردر بو تقدیرجه اول ساکنک ما
قبلنده کی حرکتده اتحاد شرط اولور مذکور حرف ساکن کرکسه حروف مددن
اولسون کرکسه حروف قیددن اولسون نه کندینک اختلافی جائز درنه ما
قبلنده کی حرکتک مثلا خیرله شر قافیه اولمز جبر ایله شیر خیرله بیز قافیه اولمز
نزم طهرظهر قافیه اولور ظهرله ظهر قافیه اولمز مکر که قریب المخرج اولالر
وقت اختلاف جائزدر نهی ایله وحی کبی نته که فردوسینک بیتنده واقع اولمشدر

بیت چه کفت آن خداوند تنزیل وحی • خداوند امر وخداوند نهی •

واکر روینک ماقبلنده ساکن اولورسه اول ساکنک ده نفسنده وماقبلنک
حرکتنده اتحاد شرطدر مثلا تاخت ایله ساخت کبی ساخت سوخته قافیه اولمز
ماقبلنک نفسنده اختلاف ضرر اتمز مثلا ریخت ایله بیخت قافیه اولور واکر روی
متحرک اولورسه قافیه لازمه یالکز رویدن عبارت اولور حرکتنده اتحاد شرطدر
مثلا فری ایله لشکری قافیه اولور فری قافیه اولمز بو تقدیرجه روینک ما
قبلنده اولان حرفده حرکته اعتبار اولمز اما حرف وصل ملحق اولمینجه روی
متحرک اولمز نته که مفصلا بیان اولنسه کرکدر باذن الله تعالی بو تفصیلدن ظاهر

اولدی که قافیه نک قسم لازمه سی ایکی جنس ایمش برجنسی بسیط که یالکز حرف
رویدن عبارتدر برجنسی داخی مرکب که روی ایله ماقبلنده کی حرف ساکنک
جمله سندن عبارتدر بو بیاندن مبین اولدی که روی یه مطابقه حرفی
قافیه در دمک صحیح دکلدر مکر که قافیه تعمیم اولنه تکرری لازم اولمین حرفلر دخی
حد قافیه ده داخل اعتبار اولنه نته که سابقا اشارت اولنمشدر قسم آخر که
قافیه ملتزمه در سابقا بیان اولنان قدر لازمدن زیاده قافیه ده
اعتبار شاعرک التزامیله اولمشدر کندوسی التزام ایتمش اولمسه قافیه ده
اول زیاده نک رعایتی لازم دکلدر اول سببدن بو قسم قافیه ملتزمه
وصفی ایله توصیف اولندی تعریف قافیه ده تکرار آنی واجب یا مستحسن
دیتن اصابت ایتمشدر قافیه نک بو قسمنه شامل اولمزدی واجبه قصر اولنسه
عبد الرحمن جامی نک کلامنده اول تعمیم ذهنیه من غیر رام قیلمشدر زیرا انکده
قافیه نک ایکی یه انقسامندن غافل در رساله مذکوره سی قافیه ملتزمه نک
بیانندن خالیدر **تتمه** حرف جیمک زیاده سی که بو قافیه لرده جانه قوجانه
اوجانه مرجانه ارزنجانه • شیخی بعض اشعارنده التزام ایتمشدر اول قبیلدندر
حرف بانک زیاده سی ده بو قافیه لرده • از بر • چنبر • بر بر • دلبر • رهبر • اول
قبیلدندر حرف لامک زیاده سی ده که بو شعرده **شعر**

مشکل زلفی ازلده که قوخولنمش ایمش • مشکه زلفندن اوده قوخو اولنمش ایمش
دوستک دستی بحنا کورندی کوزه • صکره بلدم که دم عاشقه بولنمش ایمش
مار سکنمش اول ۶ ۶ • طولنمش ایمش •

التزام اولنمشدر اول قبیلدندر قافیهٔ مؤسسه ده که الف تأسیس داخی اوله
در کمال اصفهانی شول قصیده سنده کی مطلع بو بیتدر اول نوع قافیه نک
التزام ایتمشدر **بیت** ای انکه لاف میزنی از دل که عاشقست •
طوبی لک ار زبان تو با دل موافقست **دقیقه** قافیهٔ مؤسسه ده الف
تأسیسک رعایتی لازمدر لازم اولمین صحت قافیه ده مؤسسه اولمقدر فرق
واضحدر اکرچه عبد الرحمن جامی یه شبهه اولمشدر نته که بو کلامندن لایح اولور

اولور تأسیس الفی را کویند که میان او و روی یک حرف متحرک واسطه
باشد و قافیهٔ مؤسسه آنست که این الف را در جمیع ابیات رعایت کنند
شعرای عجم بر خلاف فصحای عرب رعایت تأسیس را واجب نمی دارند بلکه
مستحسن می شمارند مقال منقولنده وجه اختلال طریقهٔ تردید له سؤالدن
منکشف اولور مثلا بوندن خالی دکلدر که مراد قائل حرف تأسیسک شعرده
رعایتی اوله که تا که قافیه مؤسسه ایله مقفی اولمش اوله سدر احتمال اول اولسه
لازم کلور که شعرای عجم قافیه مؤسسه ده حرف تأسیسک رعایتی لازم دکل
دیمش اولهلر فساد لازم ظاهردر که تأکیدسز مؤکدک وجودی محال اولدیغی کبی
تأسیس سز مؤسسک وجودی محالدر احتمال ثانی اولورسه لازم کلور
فصحای عرب شعرده قافیهٔ مؤسسه لازم دردمش اولهلر بونک دخی فسادی
مخفی دکلدر دیوان فصحای عربه تتبع ایدنلره **فایده** تجنیس داخی که قافیه ده
التزام اولنمز نته که کاتبی تجنیسات ایله موسوم اولان مثنوی سنده ایتمشدر
تأنیس قبیلندندر **تفصیل** تجنیس که قافیه ده التزام اولنور نته که بو بیتده
واقع اولوبدر **بیت** بخیمه درون مرد شمشیر زن • برهنه بخسبد جو در خانه زن
گاه اولور بسیطله مرکب اولور تاسنده اعتبار اولنور نته که بو بیتده واقع
اولوبدر **بیت** جوانمردا درین حضرت هر انکس کو نیار ارد •
چنان باید که موری را سر تو لیه نیاز ارد • گاه اولور ترکیب مکرر
اولور نته که بو بیتده واقع اولیدر **بیت** اکر پرسند بد کو هر که باشد
جوابش ده که بد کو هر که باشد **تفصیل** اول کلام مقصدلرندن تو محصل
اولدر که حد قافیه ده لفظده عدم استقلال قیدین اعتبار ایتمک خطا ایمش
عبد الرحمن جامی رساله مذکوره سنده اول خطایه التزام ایتمشدر بو مقاله نک
مقال خامی و کلام ناتمامی سابقا مذکور و مزبور اولمشدر مذکور فاضل
شویله صانمشدر که حد قافیه ده ردیفدن احتراز اول قیدله حاصل اولور
بو زعمنده دخی خطا ایتمشدر ردیفله بعض قافیه ملتزمه تلفظده مستقل اولمقده
مشترکلردر که قافیه بحثنده مثالی ایراد اولمشدر بری برندن اول جهتدر

مشترک اولنلرک اعتباری بونکلر درکہ ردیف لفظاً و معنی بعینہ اعادہ اولنور
نتہ کہ بو بیتلردہ ظاہردر **شعر** خود را بجیل در افکنم مست انجا •
تا بنگرم ان جان و جہان مست انجا • یا پای رساندیم بمقصود و مراد دلزا
یا سر بنہم ہمچو دل از دست انجا • الکمال من الکسان الوبیۃ • التی تشیا
سوادی ثمہ • کی انطرہل اہل وادی ثمہ • اما قدمی ینیل مقصودی •
اذا ترک راسی کفوادی ثمہ • قافیۂ ملتزمہ لفظا بعینہ اعادہ اولنور اما
مختلف اولور ردیفلر قید مذکورده اشتراک قافیۂ ملتزمہ نک بعضنہ تجنیسیک
وجہی اولدر کہ قافیۂ موسسہ کہ اول دخی ملتزمہ قسمندندر قید مذکورده
ردیف ایلہ اشتراکی بو قدر بو تفصیلدہ متبین اولدی کہ قافیہ نک قسم
ملتزمہ سی دخی ایکی جنس ایمش بر جنسندہ کلمۂ تامہ نک تکرری بلا لزوم التزام
اولنور ایمش مطلق قافیہ نک اجناس اربعہ سی مقرر و محرر اولن مثال و
منوال ملاحظہ اولندقدن صکرہ بر جنسنک حقیقتندن عبارت ایدوکی ظاہر
اولور باشقہ باشقہ تعریفہ اولنمغہ حاجت قالمز تعریف واحد جملہ جامع اولوب
اغیاری مانع اولملق تغیردن بلکہ تعذردن خالی دکلدر **فصل** قافیۂ ملتزمہ
کاہ اولور بیت واحدده بلکہ مصراعندہ مکرر اولور اونک کبی شعرہ ذو
القافیتین درلر نتہ کہ بو بیتلردہ واقع اولبدر **بیت**
زد ہرکس پر خمار سن تیرم • من پیش وزلف یا بدارش میرم •
صد جنک بشد زبہر بوسی وندا د • شد صلح بر انکہ در کنارش کیرم •
مثالی ترکی **بیت** بو موسمدہ چو طراقدن تبردر • کوکلکم طاشہ طاشدن تبردر
قافیۂ ملتزمہ کاہ اولور ایکی کرہ اعادہ اولنور و شعر ذو القوافی اولور
بو بیتدہ واقع اولبدر **تتمہ** شعر ذو القافیتین اولمقدہ مطلقا قافیہ نک
تکرری معتبر اولن خصوصیلہ قافیۂ ملتزمہ نک تکرری لازم دکلدر انک تکرری
غرابت و ندرت اولمغین فصل مذکور اونک بیانندہ عقد اولنوب مثال اوندن
ایراد اولندی **قاعدہ** قافیہ لازم دکلدر کہ آخر شعردہ اولہ اشعار مردفہ
فصحانک جملہ مستحسناتندندر بو کا دلالت ایدر بلکہ کاہ اولور قافیہ وسط

وسط مصراعدہ اولور نتہ کہ بو بیتدہ واقع اولبدر **بیت**
صانمغہ ہنگامہ حسندہ ثریا کلبن • کوستر روشندہ از درکاکل سکین قمع
کاہ اولور مصراعک اولندہ اولور نتہ کہ شیخی نک لالا الا انہ مردف اولنمغ
قصیدہ سندہ ظاہردر اکثریا آخر شعردہ اولمغین قافیہ اسمیلہ کہ قفودن مشتقدر
تسمیہ اولنمشدر قفولغندہ اردجہ کلمکدر لر غالبا کہ قافیہ نک ویلہ اولمق
کافیدر وجہ تسمیہ دہ **فایدۂ اخری** شعر مقفی قصیدہ یا غزل اولوبجق مطلعندہ قافیہ
نک تکرری لازمدر مثنوی اولبجق بر بیتندہ تکرری لازمدر مقطعاتدہ و مفرداتدہ
ایکیسی لازم دکلدر بو تفصیلدہ ظاہر اولدی کہ علی الاطلاق قافیہ نک محلی
تعیینندہ آخر جمیع ابیات دیو کمسنہ اصابت ایتمشدر عبد الرحمن جامی دخی محل مذکوری
بیانندہ آخر جمیع ابیاتہ تعیین ایتمشدر نتہ کہ سابقا منقول اولبدر **فصل**
قافیہ بسیط ایلہ مرکبہ منقسم اولدغی نتہ کہ سابقا بیان اولندی معمولہ و
غیر معمولیہ دہ منقسمدر عملدن مراد بوراده مطلق تصرف دکلدر بلکہ بر نوع تصرفدر
کہ جزء قافیہ اولن کلمہ نک وضع اصلیسن تغییر ایدہ معمولہ مرکبہ دن بونکلر ممتاز
اولور نتہ کہ بو بیتدہ ظاہردر **بیت** در آئینہ روی تو کر کویم راست •
انوار تجلی الہی پیداست • پیدا اتشکہ اصلی پیداست در سینہ کہ الفن
استقاطہ ایتمشک قافیہ راست اولمز پس قافیۂ معمولہ شول قافیہ در کہ وجہ مذکور
اوزرہ عملہ محتاجدر قافیۂ غیر معمولہ شول قافیہ در کہ عمل مذکورہ محتاج دکلدر
تغییرسز تصرفسز حد ذاتندہ یا مجرد ترکیبلہ قافیہ اولمغہ صالحدر بو قسمک متعدد
مثاللری کچمشدر بو تفصیلدن ظاہر اولدی کہ قافیۂ معمولہ ایلہ قافیۂ مرکبہ بری
برندن فرق ایتمیوب اول ایکی قسمک برن برنہ خلط ایدوب فاحش ایتمشدر
عبد الرحمن جامی کبی کہ رسالۂ مذکورہ سنک خاتمہ سندہ بویلہ دیمشدر
قافیہ بر دو قسم است معمول و غیر معمول آنست کہ با انکہ در و تصرفی کنند تشا
ان باشد کہ قافیہ واقع شود و معمول انکہ بواسطہ تصرفی شایستہ آن تصرف
کاہ ترکیب دو لفظ می باشد چنانکہ لفظ است مثلا بواسطہ ترکیب بالفظ پیدا
وشال ان صلاحیت ان پیدا کند کہ با خاست و راست در یک قافیہ جمع شود

کتوردکه مثال قافیهٔ معمولهٔ امثالی سندندر محضا ترکیب ایله اول قافیه تصحیح اولنمز
الف است ساقط ده اولمق کرکدر قافیهٔ مرکبه اولدرکه محضا ترکیبله مستکمل
قافیه تمام اوله **تفصیل** قافیهٔ معموله ایکی جنسدر برجنسنده اولان عمل عمل شایع
شایع ده شعوده اختصاصی یوقدر ضرورت قافیه اقتضا ایتمش کلدر مثال
مذکوره کی عمل کبی جنس اخرنده کی عمل اویله دکلدر ضرورت شعردن ناشی
اولمش عملدر بو جنس عمل ایکی قسمدر برقسمی عمل ملیح در قسم اخری عمل قبیح در
ملیح اولان شول عملدر که اختلال معنی یه مودی اولماوله سببدن در که شعر
عربی کلدر صورت قافیه و ردیف متغیر اولمز صحت معنی مقتضاسنجه تلفظ اولنور
نته که بو بیتده واقع اولمشدر **بیت** سودای زلف و خالکله روی مشک چین
کلسه عجبی عاشقه بغداد ارق دکل عمل تصحیح قافیه و ردیف اقتضا ایدرکه
لفظ دکلده کی دال لفظ ارق ده کی قافیه ضم اولنه زیرا سائر بیتلرده قاف
روی اولمشدر کل ردیف در اول بیتلردن بری بودر **بیت**
کم کوردی بر نهال سهی قامتک کبی • کم بر بود قده سیب اوله و بر بود قده کل
قبیح اولان عملدر که اختلال معنی یه موّدی اوله اول سببدن در که لطافتدن
بهره اولمز اول قسم عملده نته که کمال اصفهانی نک بو بیتنده واقع اولمشدر **بیت**
خصم شتر دولت را قربان همی کند • زان روی سعد ذابح ابنخت کارد ست
دست ردیف قصیده نک اقتضا ایدرکه کارد است اوقنه اول تقدیرجه ام
روی و ردیف مهمل و مختل اولور • تصحیح روی ردیف مقتضاسی اولور لفظ
کارد ده اولان دال ساکن اوندن منفک اولوب است منضم اوله متحرک اوله
و حرف الف تلفظدن ساقط اوله اول تقدیرجه صحت معنی مقتضاسنجه تلفظ
اولنمش اولمز زیرا صحت معنی حرف دالک سکونن استر لاجرم الف است تلفظ
اولنور ابتداء بالسکون متعذر اولدوغندن اوتری **تتمه** حق بودر که بو قسم
عمل اخی بکه قسم اولدن عملده عیوب قافیه دن عد اولنمق کرکدر اکرچه بو فصلده
احتجاج عیوب قافیه تعداد اتدکلرنده بو حالی قافیه نک اول اثناده ایراد اتمشلر
در نته که ظاهر اولسه کرکدر بیان اتدیکمز **فصل** بر درلو تقسیم دخی قافیه نک بش قسمه

منقسمدر اول قسملر بونلردر • مترادف • متواتر • متدارک • متراکب • متکاوس
مرقوم اقسامی بو منظوم کلام مشتملدر **بیت** مترادف متواتر متدارک میخوان •
متراکب متکاوس لقب قافیه دان • مترادف اول قافیه در که اخرنده ایکی
حرف ساکن اوله بری برینه اردنجه نته که بو بیتلرده واقع اولمشدر **رباعی**
دوزبان بر سر روان بسته میان تا لکشان • سربریده روی تیره زرد بنکر اشکبار
کاه رقاصی کند بر پای صحرای سیم • کاه غواصی کند بی دست در دریای قار
متواتر اول قافیه در که اخرنده بر ساکن اوله نته که بو بیتلرده واقع اولمشدر
رباعی نه هر کسی که سخن کوید او سخن دانست • باشکار همی کویم این نه پنهان سخن •
که طوطیان شکر خای هم سخن کویند • ولی نیاید از طوطیان سخن دانی •
جهة ثانی متواتر که متدارک اوزره تا سنده متحرک اوله کدین ساکنک اعتباری
در متواتر ده اول کلمش انیسه مه متدارک متواتری متضمن اولوردی بو تفصیلدن
ظاهر اولدی که اول قیدی اهمال ایدنلر عبدالرحمن جامی و صاحب شافی کبی
اصابت ایتممشلردر متدارک اول قافیه در که اخرنده بر ساکن اوله ساکنک
ماقبلنده ایکی متحرک اوله بری برینه اردنجه اول متحرکلرک ماقبلنده بر ساکن
اوله بو قید اخردن لابدر که متراکبدن ممتاز اوله اول قیدی اولمیجق متراکب
متدارکه مشتمل اولور بو تفصیلدن معلوم اولدی که اول قیدی اهمال ایدنلر
اصابت ایتممشلردر نته که بو بیتده واقع اولمشدر **بیت**
دلبر سنکین دل و سیمین ذقن • لعل او پیرایهٔ در عدن • متراکب
اول قافیه در که اخرنده بر ساکن اوله و اول ساکنک ماقبلنده اوج متحرک
اوله بری برینه اردنجه اونلرک ماقبلنده بر ساکن اوله نته که بو بیتده واقع
اولمشدر **بیت** شهنشهی که یک سنک پاره از کمرش • ز کوه سنبه خشاب است و از کهر کمرش
متکاوس اول قافیه در که اخرنده بر ساکن اوله ماقبلنده درت متحرک اوله
بری برینه اردنجه نته که بو بیتده واقع اولمشدر **بیت** کویا من غم دل بخوردی
زین بهتر که بحال من نکردی • فاضل خراسان جامی بو بیتده فی غافل و لمعین
رساله مذکوره سنده قافیهٔ متکاوس ز اشعار عجم نیامده است در حسب

مترادف
متواتر
متدارک
متراکب
متکاوس

شامل مذکوری ایراد ایدر داخی ایدر چون این قافیه در پارسی خوش اینده
نیست بدین غزل نکویند **تتمه** اقسام مذکوره انقسام مخصوصدر قافیه‌لره
اول کیمسه که قافیه‌نک حدنده تلفظ ده عدم استقلال قیدن اعتباری ایتدی
وبیانن قافیه‌یه لازمه یه حصر ایتدی اندن فکره بو اقسامنی قافیه‌نک ایراد ایتدی
بصیرت اوزره اولمادی عبد الرحمن جامی کبی نته که رساله مذکوره سنی تتبع
ایدن واقف اولور **فصل** بردرلو تقسیمله دخی قافیه ایکی قسمه منقسمدر برنجی
قافیهٔ مقیده در ایکنجی قافیهٔ مطلقه درلر بعضلر بو تقسیمی ردیفه اعتبار
ایتمشلردر اما قافیه‌ده اولمق مناسبدر قافیهٔ مقیده شول قافیه درکه انوک
رکن اصلیسی که رویدر ساکن اوله و حرف وصلک اتصالنه مجال اولمیه اول
سکون اکا قید مانع اوله قافیهٔ مطلقه شول قافیه درکه اونده حرف روی متحرک
اوله و حرف وصلک اتصالنه مجال اوله بوندن صکره اگر روی یه حرف وصل
متصل اولاجق اولورسه نته که بو بیتده واقع اولیدر **بیت**
سفید شد چو درخت شکوفه دار سرم • درین درخت همین میوهٔ غمست برم
اول قافیه یه موصوله درلر واگر حرف روی یه حرف وصل متصل اولماجق
اولورسه اول قافیه یه مطلقه مفصوله دیرلر نته که بو بیتده واقع اولیدر
بیت هرچ انجا رود که چینه بود • نه به اینجا رود که چه نبود • چینه‌نک
آخرنده ها معتبر دکلدر رجحا بنده انک زیاده سیدر روی مطلقهٔ مفصوله
حدندن چیقمز اگر اکا اعتبار اولیدی حروف قافیه‌دن عد اولنوب حد وصله
داخل اولمیدی چینه ایله چه نه قافیه اولمزدی بو مقامده وجه مذکور اوزره
تفصیل کلام بو رساله‌نک خصایصندندر رسائر رسائل وصوامع اولنن
بیان بو خصوصده خبط وخللدن خالی دکلدر حرف روی وصلدن عاری
ایکن متحرک اولمق وار دغن بیلمشلردر اکا بنا قافیهٔ مطلقه اولمزالا موصول
اولور صانمشلردر عبد الرحمن جامی رسالهٔ مذکورسنده ایدر چون حرف
روی ساکن باشد وحرف وصل بدو نه پیوسته باشد انرا مطلق کویند
آخر کلامنده اول زعم فاسد ظاهردر صاحب شامل ایدر مقید انست که حرف

حرف روی او ساکن باشد وبعد روی هیچ حرف از حروف باخر کلمه نه
پیوند دواو را بدان سبب مقید خوانند آن بیت بحرف روی باز بسته است
ومطلق انست که حرفی از حروف وصل بحرف روی پیوند دو اورا ازان
قید اطلاق دهد وابدا حرف روی او متحرک باشد اول را مقید غیر موصول
خوانند وثانی را مطلق موصول ولا مقیدن سبب تقییدن تعیین ده خطا
ایتمشدر ثانیا مقید مذکوری غیر موصول ایله توصیف ده خطا ایتمشدر غیر
موصوللق مقیدک ذاتیسیدر ذاتیسیله توصیف جائز دکلدر ثالثا مطلق
مذکوری موصولله توصیف ده خطا ایتمشدر تعریف اولنان مطلق عامدر
موصولدن نته که سابقا بیان اولنویدر **تتمه** قافیهٔ مقیده اولسون
قافیهٔ مطلقه اولسون بوندن خالی دکلدر که حرف وصلدن غیری بر حرف
آخر حروف قافیه‌دن مشتمل اوله یا اولمیه اولورسه اول حرفه نسبت ایدرلر
مثلا مقیده مقید دیرلر یا مقیدهٔ مردفه درلر ومطلقهٔ مقرونه مقید درلر
ومطلقهٔ مقرونه بخروج درلر واگر مشتمل اولمزسه مقیدهٔ مجرده ومطلقهٔ مجرده درلر
فائده حروف قافیه که تفصیلی کلور کرکدر باذن الله تعالی قنغیسی اولورسه مطلقه
مقرونه بولنور اما مجرده مقیده‌ده رویدن مقدم اولن حرفلر بولنور متوخر
اولنلر بولنمز زیرا رونیک سکونی که سبب قیددر مانعدر وصلک اتصالنه
وصلدن صکره اولنلرک ده اتصالنه مانعدر **فصل** درت حال واردر
که قافیهٔ مطلقه یه مقیده‌ده اول حاللرک برسی ده اولمزاد دکلی حال بودرکه حرکت
روی که بو فنک اصطلاحنده اکا توجیه درلر حرکات قافیه تفصیل اولندقده بیان
اولنسه کرکدر باذن الله تعالی مختلف اولمق جائزدر قافیهٔ مطلقه‌ده نته که
بو بیتلرده واقع اولیدر **شعر** دوش کز دوران هیچ چیزی • مه فروز وبرمد مشتری
مشتری همچون نکین بود ارقیاس • و آسمان چون حلقهٔ انکشتری
آسمان بنداشتی دار دبدور • بر سر سیاره هر یک قادری
ورنه چون ارشیر دور جنبشش • کاسه مه نیمه کشت از بری
بو بیتلرک بعضنده حرکت مذکوره فتحه واقع اولمشدر قافیهٔ مقیده‌ده بو

اختلاف جائز دکلدر • نبر • بر • پر • اولمرنته که سابقا بیان اولنبدر لکن
حال اولدرکه قافیهٔ مطلقه ده حرف قافیه دن وصلی روی یرنه روینی وصل
یرنه کتورمک جایزدر نته که بو بیتلرده واقع اولیدر **شعر**

ای ترا بر خسروان فرمان دهی • بر تو زیبا نیست جز شاهنشهی •
دی جهان داری که از انعام تست • کیسهٔ دریا و جیب کان تهی •
تو درخت دولتی میخوانمت • در ریاض مملکت سرو سهی •
عمر بادت تا نتابید حسرو • پای بر فرق سر انجم نهی •

دهی ده • وتهی ده • ونهی ده • تا روی در • یا وصلدر • نهی ده وسهی ده •
یا روی در زیرا مذکور • حرفلرده اسقاط اولنسه باقی حروف مهمل قالور
اول اوچ قافیه سابقه دن اسقاط اولنسه باقی کلمه صد استعمالدن خارج
قالمز معیار فارقه وصلا روی اولمسنده اولدر که روی ساقط اولسه
باقی کلمه مهمل قالور وصل ساقط اولسه اویله اولمز قافیهٔ مقیده ده بو اختلاف
جائز دکلدر اوچنجی حال اولدرکه قافیهٔ مطلقه ده حروف قافیه دن ردف
ایله قیدک اختلافی جائزدر که بو بیتده واقع اولیدر **بيت**

هر وزیر و مفتی و شاعر که او طوسی بود • چون نظام الملک و غزالی و فردوسی بود •

قافیهٔ مطلقه ده بو اختلاف جائز دکلدر • دردنجی حال قافیهٔ مطلقه ده حرکات
قافیه دن حذو دیدکلری حرکانک اختلافی جائزدر نته که بو بیتلرده واقع اولیدر

شعر تو آن شاهی که دین را یار و پشتی • وز راز خلق بو رو با بهشتی •
بدور تو همی ترسد ضعیفم • میان مرغزار آهوی بشتی •

بو بیتلرک بعضنده
حرکت مذکوره ضمه بعضنده کسره بعضنده فتحه واقع اولیدر قافیهٔ مقیده ده بو اختلاف
جائز دکلدر قرب مخرج سببیله حرف رونک ماقبلنده اولن حرف ساکنک اختلافی
جایز اولمق قافیهٔ مطلقه یه مخصوص کلدر قافیهٔ مقیده ده جائزدر وحتی ایله نهی
کبی نته که سابقا بیان اولنمشدر صاحب شاملک بو قضیه معلومی یکن اختلاف
مذکوری خواص قافیهٔ مطلقه دن صاییغو حالات مذکوره بشدر ردمشدر که قافیهٔ مطلقه
را پنج کیفیت باشد که مقیده را نباشد دو کلید نصکره سوم اگرچون حرف قید
قید قریب المخرج باشد روا دارند که متغیر شود مثالش عزی صبری قید یکی حرف
باست وقید یکی حرف باست وهردو مهجور اند دیمشدر حالات مذکوره نک
وجه حصر بو اوزره تعیین وتبیینده عبد الرحمن جامی نوک رسالهٔ معهوده
سنده کی مقالهسی خالیدر **فصل** شول حرفلرکه قافیه نسبت اولنور بو
فنک اهلی اونلره حروف قافیه درلر هر برسندن بر اسم خاص ایله تعبیر ایدرلر
طقوزدر اسم خاصلرکه بو بیتده مذکوردر **بيت**

روی و حرف ردف و دیگر قید و بعد از آن تاسیس • دخیل و وصل و خروج و مزید و نایره است

اول حرفلرکه دردیگر ردف وقید وتاسیس ودخیلدر روی دن مقدم
اولورلر باقیسی اوندن مؤخر اولورلر حرف رونک بیانندن فراغت
حاصل اولیدر حرف ردف اجمالا اشارت اولنمشدر تفصیلی بودرکه ذکر اولنور
حروف علهٔ که واو والف ویادر او کیدن واقع اوله وارالرنده حرف متحرک
بولنمیه ونلرک ماقبلنده اولن حرکت کندولرک جنسندن اوله مثلا واو
اول حرکت ضمه اوله الف ایسه فتحه اوله یا ایسه کسره اوله اول وقتده اول
حرفلره ردف اصلی درلر قافیه که اکا ملتبس اوله اول قافیه یه مردف درلر اما نک
سکونیله واگر حرف روی ایله ردف ارالسنده حرف ساکن بولنمز سه اول
ردفه ردف مفرد دیرلر نته که بو بیتلرده واقع اولیدر **بيت**

ای ز بنفشه ساخته گلبرگ را نقاب • وز شب طپانچه ها زده بر روی آفتاب •

واگر اول اورتالقده حرف ساکن بولنور سه اول ساکنه ردف زائد
درلر واول وقت قافیه ردف مرکب ایله مردف اولنور نته که بو بیتده واقع اولیدر

بيت ردف زائد نشن بود ای ذو فنون • خا و با و را و سین و فا و نون •

الف اصلی و خا زائد ایله مردفک مثالی **بيت** هر که نرد هنر تواند باخت •
با غم روزگار داند ساخت • الف ردف اصلی در خا ردف زائد در تا
حرف رویدر واو اصلی و خا زائد ایله مردفک مثالی • **بيت**

دلم ز آتش هجران آن نگار بسوخت • درید پیرهن صبر من ولیک بدوخت •

یا اصلی و خا زائد ایله مردفک مثالی **بيت** عشق او باز در دلم او یخت •

لاجرم صبر و عاقبت بکریخت • الف اصلی و یاء زائدله مردفک مثالی بیت
در سراسر کرانبا شد اثر د • کی تواند برید اثر د بکار • واو اصلی و رای
زائده مردفک مثالی لفظ مور دن عزی بولنمز یاء اصلی و رای زائده
مردف خود هیچ بولنمز الف اصلی و سین زائده مردفک مثالی بیت
مرا از نوش تو بوسی تمامست • به که ت دولت دادن مهیاست • واو
اصلی و سین زائد ایله مردفک مثالی بیت دوست مارا همی ندارد دوست
که بی دیدار یاران کی توان زیست • الف اصلی و شین زائده مردفک
مثالی بیت هر که تخم خود نتواند کاشت • بر آن نیز بر تواند داشت •
واو اصلی و شین زائده مردفک امثالی لفظ کوشت دن عزی بو قدر
یای اصلی و شین زائده مردف هیچ بولنمز الف اصلی و فای زائده مردفک
مثالی بیت هر سر از خط خرد بر بافت • کام دل کرچه جست لیک نیافت •
واو اصلی فاء زائده مردفک مثالی بیت دل من عشق داستان نکوفت •
خود ندانم که تا چه معنی شیفت • الف اصلی و نون زائده مردفک مثالی بیت
نامه نوشته دانی خواند • سخن ناشنیده دانی راند • واو اصلی و نون
زائده مردف بولنمز فصل ضمه و کسره که واو و یانک ما قبلنده اولن حرفلرده
بولنور ایکی نوعدر بر نوعی مشبعه در بر نوعی ملینه در مشبعه سنه حرکت معروفه
درلر ملینه سنه حرکت مجهوله درلر حرکت معروفه واونک مثالی بیت
چون بر آمد ز شرف چشمه نور • رفت سوی عدم شب دیجور • و حرکت معروفه
یاینک مثالی بیت آورده باد بوی خم کیسوی حبیب • ان بوی کشت درد دل خسته را طبیب
حرکت مجهوله واونک مثالی بیت نسیم بهشتی سوی زنده رود •
فرشته بهرام و شامی درود • و حرکت مجهوله یاینک مثالی بیت
نی بایم از جوان دل فریب • بهر جا که هست زبانی شکیب • مذکور
حالتلر که حقیقتده ذکر اولنن حرکتلرک وضعلریدر توسعا واوده و
یاده اعتبار اولنور نته که عبد الرحمن جامی اعتبار ایتمشدر رساله مذکوره
سنده ایتمش در ردف و رقافیه فارسی چون واو و یا باشد بر دو گونه است

کونه است معروف و مجهول معروف انست که ضمه و کسره ما قبل واو و یا را اشباع
تمام کرده باشند چون بور و بیر و مجهول انکه اشباع تمام نکرده باشد
چون شور و شیر تتمه معروفه ایله مجهوله برشعرده جمع جائز دکلدر دن
عبد الرحمن جامی اما انوری جمع ایتمشدر اول بیرده که ایتمشدر شعر
هر که تواند که فرشته شود • خیره چرا باشد دیو و ستور رباعی
چیست جهان قعر تنور امر • خود چه تفرج بود اندر تنور •
کمال اصفهانی دخی ایتمشدر بو بیتلرده رباعی با دل گفتم تو یاری ای دل نیکی •
کز من دردی بیار من نزد یکی • دل گفت بار ها و ز لفش عمریست
تا بی سامان تنکی و تاریکی • انوری الفله یایی ده جمع ایتمشدر بو بیتده
الفی اماله ایتدکده صکره اول بیت بودر بیت
تا ماه رویم از من دل رجیب دارد • نه دیده خواب دارد نه دل شکیب دارد •
معروفه ایله مجهوله جمع دخی بعید در بو ایکن عبد الرحمن جامی بونی قبول
ایدرانی قبول ایتمز فصل قید روینک ما قبلنده اولن حرف ساکنه درلر
شول شرطله که حرف ردف دن اولمیه و روی ایله انوک اوتراسنده
واسطه اولمیه نون جنک و اهنک کبی نته که بو بیتده واقع اولمشدر بیت
چو زهره وقت صبوح از افق بساز د چنک • زمانه نیز کند ناله مرا آهنک •
لغه فارسیده حرف قید بونلردر • با تا جا را زا سین شین غین
فا نون ها وا و یا • دخی اونلردر شول وقتن که واوک ما قبلی مضموم
یانک ما قبلی مکسور اولمیه نوک ده اولن واو کبی کیک ده بیک ده اولن
یا کبی استطراد نوکده اولن واو مفتوح در مضموم دکلدر اول سببدن معیار
جمالی و سوک قافیه سنده کلموب شوک قافیه سنده کلمشدر نته که بو بیتلرده
ظاهردر شعر چو کیرد شهنشه قلم در زبان • رخ شیر کردون بجا رو بسوک •
حسودی که از گلبن از ز د • نه چندانکه کل اما خورد زخم شوک •
بو تفصیلدن معلوم اولدیکه حروف قید اون اوچدر اون بری مطلق اکیسی
واو ایله یادر مقید شرط مذکور ایله اول حرفلری اون صنوب بو بیتلری نظم

اصابت ایتمشدر اول بیتلر بونلردر نظم کر حروف قید را اگر نند باد •
نیست در لفظ عجم از ده زیاد • با و خا و را و زا و سین و شین
غین و فا و نون و ها باشد همین • متشاعر خطا حرف تادن ذهول وا ولمه
یانکه ایکی حالی اولوب بر حالده ردف بر حالده قید اولدیغندن غفولدر صاحب
شامل بو حالدن غافل دکلدر اول داخی تا و نون زا ایل درا و سبیدن
بویله دیمشدر قید دوازده حرفست • ب • خ • ر • ز • س • ش • غ • ف • ن
و • ه • ی • و بعضی شعرای عرب التزام حرف قید واجب نیست اما شعرای
پارسی اختلاف حرف قید جائز نداشتند و آن چه استاد ابو القاسم فردوسی
و طوسی میکوید بیت چه گفت آن خداوند تنزیل وحی • خداوند امر و خداوند نهی
بواسطهٔ قرب مخرج است عبد الرحمن جامی نوک کلامنده اثر ذهول و غفول
ظاهردر اول کلام بودر حرف قید در لغت فارسی ده است
چنانکه گفته اند کر حرف قید را آه چون ابر و صبر • و تخت و بخت • و خود و درد
و بزم و رزم • و دست و مست • و دشت و کشت • و نغز و مغز • و سفت
و گفت • و بند و بند • و چهر و مهر اگر بنای قافیه بر عربی نهند قید در جمیع
حروف لازم است چون وعد و رعد • و امثال آن مثال یاده غلط ایتمشدر
صبر عربیدر سوز لغت فارسیده در عربیه تعمیم ایدیجک حصر کوجهی اولمز
سائر حروفده ده قید اولور نثر و دثر • بحر و نحر • بدر و صدر و صدر
بدر و قدر • نصر و قصر • نصر و حصر • بسط و شط • عفظ و نظم • فقر و صقر فکر
و بکر • ملک و سلک • امروز بر کبی • قائل مذکور داخی بو سوزه قائل در اول
کلامنده در لغت فارسی قیدن کتور مشدر • آخر کلامندن داخی ظاهر در
مذکورک مثالی صحیح ابر و هزبر در بیت بر آمد ز دریکی تیره ابر •
خروشان بکردار غران هزبر • اما حرف خانک مثالی بیت
خداوند تاج و خداوند تخت • خردمند دانا و دول و نیک بخت • حرف
رانوک مثالی بیت تو گفتی که جامی ز یاقوت زرد • نهادند بر چادر لاجورد •
حرف زانک مثالی بیت بیار است تاج شاه او زرد • بسان گل و لاله اندر فرزد •

فیه رد علی جامی

حرف سینک مثالی بیت شهریار و عادل یزدان پرست •
به سریر شهریاری بر نشست • حرف شینک مثالی • بیت
چو خورشید تابان ز گنبد بگشت • خروش بیره بر آمد ز دشت •
حرف غینک مثالی بیت کرا در سر است ای خردمند مغز •
سخن باشدش راست و کردار نغز • حرف فانک مثالی بیت
شنیدم که دهقان دانا چه گفت • که راز جهان بان نشاید نهفت •
حرف نونک مثالی بیت سپه دوران سوی چرخ بلند • تن اندر نماند توان
و ثرند • حرف واوک مثالی بیت تیزی سنان راچه خوانند بنوک
تیزی سرخار چه باشد جو شوک • حرف هانک مثالی • • بیت
چنین است کردار گردان سپهر • گهی کینه پیش آورد گاه مهر •
حرف یانک مثالی بیت آمد ز کوه زرد ؤ جانان سپهر بیک •
کرانیک همی سد نیم زنده رود دکیک • حرف قیدی رعایت شعرای
عجم یانندہ لازم در شعرای عرب اکثر اعتبار اتمزلر اختلاف قید اولنلر
قاعده صحت قافیه یه ضرر اتمز و شین و یر مزننه که سابقاً صاحب شامل دن
نقل اولندی فصل تاسیس نیدوکی سابقا بیان اولندی اجمالاً
تفصیلی بودر که هر الف که انکله روی اوره تا سنده بر حرف متحرک واسطه
اوله اول الفه تاسیس دیرلر هر قافیه ده که اول الف رعایت اولنه اکه
قافیه مؤسسه دیرلر نته که سابقا اشارت اولنمشدر فائده قافیه ملتزمه
ده مذکور الف یرنده یا اولسه یا واو اولسه اونلر کده رعایتلری کوکلور
سیرت و سریرت صورت و ضرورت کبی پس مناسب اولیدیکه حرف
تاسیس اونلره تعمیم اده لردی فصل دخیل اول حرف متحرکه دیرلر
تاسیله روی ارا سنده اولور دال و قاف کبی که بو بیتده واقع اولمشدر
بیت خداوند جهان سلطان عادل • که مثل او نبیند مرد عاقل • حرف
رویدن موخر اولان حروف بونلردر وصل • خروج • مزید • نائره فصل
وصل شول حرفدر که روی یه ملحق اولور نته که سابقا اشارت اولنمشدر الف

وصل — کبی که بو بیتده واقع اولمشدر بیت کرازی برآید جو آمر منا
ذره را ببرید بر بیرنا • خروج شول حرفدر که وصله ملحق اولور میم کبی
که بو بیتده واقع اولنبدر بیت با هیچ کسان کوی ایم • ما سوختگان خام کاریم
مزید شول حرفدر که خروجه ملحق اولور شین کبی که بو بیتده واقع اولنبدر
خروج — بیت علی عینیه عین الله چه چشمانش شیاحیش • چه مژگان سنانش
اسامر دلکش نکاهیش • نائره شول حرفدر که مزیده ملحق اولور میم کبی که
مزید — بو بیتده واقع اولنبدر بیت ای مه که بچشم مهر دیدیمش • از جمله نیکوان گزیدیمش
فایده حروف وصل و خروج و مزید مکرر اولمز اما نائره اولور نته که بو بیت
نائره — مذکورده ظاهردر میمدن صکره شین ده حروف نائره دندر فصل
بو حروفدن بونوکه که روی دن صکره اخر بیتده واقع اولور کاه اولور
که ردیفه زیاده اشتباهی اولور صاحب شامل ایدر بعضی حرف
رابطه را از روی منفصل کنند و بمجاورة الف قطع اورا حکم کلمه مفرده
می دهند و در رعا ور دیف می ارند مثالش بیت تاریخ عشق ادل من است اشیانه
دل در بلی سماع و شراب و چغانه است • و بعضی منکر این معنی اند و در
مثل لفظ کاشانه است را کویند الف ردف اصل است و نون روی
و تا حرف وصل و همزه قطع و سین مزید و تا نائره بو درلو ضمائر
مفرد اولسون تا کبی شین کبی میم کبی مرکب اولسون بو بیتده کی کبی بیت
جانا ندیدمت دوسه روزی کجا • یکی ای نازنین من خوشکلی با صفا
یکی غیری ادات اولسون و بونلرک امثالی و نظائری ردیف جنسندن
دکلدر لفظ اوست که ایکی کلمه دن مرکبدر بری او در بری است در ردیف
جنسندن در بو بیت مردفدر بیت دل سرا پرده محبت اوست
دیده ائینه دار طلعت اوست • آنا یا لکز اوست محل خلافدر سابقا
بیان اولندوغی اوزره راجح اولدر که ردیف دن اولمیه فصل
قافیه نک حرکتری التی در بو بیت اونلری جامعدر بیت
رس — رس و اشباع و حذو و توجیه است • باز مجری و بعد از وست نفاد •

رس حرف تأسیسک ماقبلنده که حرکتدر اول حرکت فتحه اولور غیری اولمز
اشباع — اشباع حرف دخیلک حرکتیدر اول حرکت اکثریا کسره در مثالی کچمشدر
کاه اولور فتحه اولور نته که بو بیتده واقع اولنبدر بیت
بگذشت ماه روزه بخیر و مبارکی • برکن قدح ز باده کلرنگ زادکی
کاه اولور ضمه اولور نته که بو بیتده واقع اولنبدر بیت
ای کشته مرا نرکس سوخت بتغافل • زلف تو کرفتست ز سر رسم تطاول
حذو — حذو ردفک یا قیدک ماقبلنده اولان حرفک حرکتیدر کار و بار
ده و تخت و بخت ده اولان فتحه کبی اختلاف حذوک جوازی سابقا
بیان اولنمشدر قافیه مطلقه نک خواصندندر اول وقتن که روی
حرف وصل اولا اشه مثالی کچمشدر بو رباعی ده انک مثاللرندندر
رباعی کر سوز تو یک نفس اهسته شود • از دود دلم رانفس بسته شود
در دیده ازان اب همی کردانم • تا هر چه نه نقش تست شسته شود
فایده شرط جواز اختلاف حذو روی موصله دن قید موصله دکلدر اولیه
دین عبد الرحمن جامی کبی که بو کلامندن ظاهردر که هر کاه که قافیه مشتمل
بر قید موصله باشد اختلاف حذو جائز داشته اند سهو ایتمشدر توجیه
روی ساکنک ماقبلی نک حرکتیدر بو حرکتک اختلافی جائز دکلدر اصلا
اما حرف وصل سببیله روی متحرک اولنجه ماقبلنک حرکتنده اختلاف جائز
درنته که سابقا بیان اولنبدر انوری نک بو قصیده سنده اول اختلاف
واقع اولمشدر بیت ای مسلمانان از دور چرخ چنبری
و ز نفاق تیر و قصد ماه و سیر مشتری • ساحری و عنصری قافیه اولمشدر
اما اول تقدیرجه مذکور حرکت توجیه جنسندن دکلدر عبد الرحمن جامی
نک بو مقاله ده توجیه ده اختلاف جائز دکلدر مکر شول وقتن که روی
مجری — متحرک اوله دیدوکی کلامی بی توجیه در • مجری حرکت روی در بو حرکتک
نفاذ — ده اصلا اختلافی جائز دکلدر • نفاد حرف وصلک حرکتیدر اول
وقتن که انکا خروج اولا اشه بو بیتده اولان هانک حرکتی کبی بیت

تا چند بسنکلاخ غم افکنیم • وز سنک ستم شیشهٔ دل بشکنیم • شعر
فارسیده حرف وصل متحرکا ولمق لازم دکلدر نته که بو بیتده واقع
اولمشدر بیت ما عاشق روی نیکوییم • دیوانهٔ شکل هر جوانیم • خروج
ومزید حرکتلرینه نفاذ دیرلر حرکت میم وشین کبی نته که بو بیتده واقع
اولمشدر بیت تا کی بخون دیده ودل بروی مشان • از ده
برون روند وبره آوی مشان فصل بونلرک اصحاب قافیه قتنده
قافیه نک عیوب معهوده سی بشدر • اقوا اکفا ابطا سناد شایکان
شاعر جلال سن بو بیتده جمع ایتمشدر بیت اقوا و دیکر اکفا رابع سناد و
ابطا ثالث • شده است خامس بی شک که شایکانست • عبد الرحمن
جامی که شایکانی عد العیوب درت دیمشدر اصابت ایتمشدر • اقوا اقوا
ایکی جنسدر بر جنسی اختلاف حذو در جنس اخری اختلاف توجیه در جنس
اول ایکی نوعدر بر نوعی ما قبلی ردف اختلافیدر دوّر له دُور کبی
نوع اخر ما قبلی قید اختلافیدر جست ایله جُست کبی جنس ثانی که ما قبلی
روی ساکن اختلافیدر متعدد دکلدر • اکفا حرف رونک تبدیلیدر
مخرجده قریب اولان حرفه احتیاط ایله اعتماد ده اولان طا ایله دال کبی
نته که بو بیتده واقع اولمشدر بیت رو بجای رانده زین کار احتیاط
زانکه جز بر تو ندارم اعتماد • کاف عربی ایله کاف عجمی با عربی ایله با عجمی
زا عربیله زای عجمی جیم عربی ایله جیم عجمی جمعی دخی بو قبیلدندر شکله شکی
حبه جبی • رازه • رازی • حاجه • حاجی • قافیه ایتمک معمول دکلدر •
ابطا قافیه تکرار ایتمکده بو جنس نوعدر بر نوعی جلیدر نیکوتر و روشن‌تر ابطا
فهمکر و ستمکر دربان و پاسبان • جامه دان • و قلمدان • کلزار
ولاله زار کلستان وخارستان • دلستان کبی • بو نوعی دخی خفیدر
خوشاب ایله کلاب کبی حق بودر که بو نوع عیوبدن عد اولنماق کرکدر
بلکه کاه اولور تجنیس متضمن اولور محسنات دن اولور کل آب ایله کلاب
کبی نته که بو بیتده واقع اولمشدر بیت ای کل خسار تو برده ز روی کل آب

صحبت کلزار ما کرده بسوی بیت کلاب • سناد اختلاف ردف در زمانلرین
کبی شعرای عرب یاننده سناد عیب دکلدر واو ایله یا ده اولمجق مثلا
عمود له عمید کبی قافیه ایدرلر شایکان ایکی جنسدر بر جنسی جلیدر مرادان
مردان وزمان صفات وکائنات کلها ولاله ها تجنیس اخری خفی
درکریان وخندان • رنکین وتمکین • دَهد وَنَهد دادن وبستن کبی
بو جنسده وجه خفا اولدر که ما به الاشتراک وضع نوعیله موضوعدر
کلمه‌دن جزء اولمشدر وضع مستقل یوقدر جنس اولده ما به الاشتراک
مستقل وضعی واردر بونک جنسی خفیسنده وضع واحد نوعی کبی
جامع اولوب استعماللری اول وضع جهتیله اولدیغندن او تری
ابطانک جنس خفیسندن که اونده هر بریسی مستقل وضع شخصی جهتیله
استعمال اولنورلر درجه‌سی بونک ادنی اولوب عیوبدن اولدوغنده
خلافه مجال اولدی شایکانی ابطادن فرق ایتموب اول جنسک خفیسنده
اولان بو جنسک جلیسندن عد ایدن عبد الرحمن جامی کبی اجتناب
ایتمشدر قافیه نک بر جنسی عیبی دخی اولدر که بونلرک اهلی اکثر متوسط وملا
در اول عیب حرف مشدد ایله مخفف جمع ایتمکدر نته که جامی ایتمشدر بو
بیتده که سلسلة الذهب نام کتابنده کتورمشدر بیت
هرچه از بوستان بجز داست • کرچه شاخ قبول بیخ رواست •
دال رو مشدد در دال بجز دخی مخففدر • قافیه نک بر جنسی عیبنه دخی که
فن عیوبدن عد ایتمشلردر سابقا تعرض اولنمشدر فصل معیوبه و
سالمه قافیه منقسم اولدوغی کبی ردیف دخی منقسم در ردیفک معیوبی
اولدر که معنیده اختلال اوله نته که شیخی ردیف قصیده مسنک مطلعنده
ارتکاب ایتمشدر مطلع صبح دم هر قطره شبنم طلا در دوران در •
ساقیا زرین قدح صونکیم قدح دوراندر • کل ردیف غزلنده ده
ارتکاب ایدوبدر بیت شیخی به کلسک نوله ای مدعی • عاشقه هر
کیشی کلور سنده کل • وجه عیب بودر که معنیده اختلال اولیجق

حدر ديفدن جتى حد قافيه ده داخل اولور شعر مردف ايكن دوالقافيه
اولور • تم

وكنا زمانا نذم الزمان • ونرثي الصدارة بالبلعمي • فاخرنا الدهر حتى
انتهيت من البلعمي الى البلعمي • علامۀ تفتازانينك حاشيۀ كشافنده
مسطور اولان حكايتيه كه زماننده بر نوع شكايتى كه تركيب ساله و
ترتيب مقالاتنوك بيانيچون صدور و ظهور بولمشدر • ابلغ وجه
اوزره متضمن در • وقوف حاصل اولدقده بو رساله ده منشأ شكايت
ومادۀ حكايت اولان خصوصده مدبر امور جمهور اولان صاحب
صايب تدبيره كه واقف احوال و رمتوجه اولان سؤال ظاهر اولورو
دون جواب شافى و اصل اولدى • مذكور حكايت كه حاله مناسب
شال درسفور كتابده بو عبارت المزبوردر • ولقد شاهدنا بعض
سلاطين العصر ممن له راى ثاقب وحدس صايب • وعقل كامل • وعدل
شامل • واحاطة بدقايق الامور • ومهارة فى سياسة الجمهور واستقامة
على طريق اهل السنة والجماعة • واقامة مرتبة كل طبقة بمبلغ البضاعة • كان
يقدم لسر لا نطلع عليه • وامر لا يهتدى عقولنا اليه • على علماء بلدته • وفضلاء
مملكته الراسخين فى العلوم الدينية • والمعارف اليقينية الماهرين فى فنون الاداب
العربية • والاحكام الشرعية • بعض من كان يعاديه • ويبغضه من القدرية
المتشبهة بالعلماء بالعمامة الطرية • الحقيق بان يتخذ عدوا • ويذكر اصالا
وغدوا • ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا • يضحك العلم ويبكى العلماء
لرياسته • ويكاد يهجر الفقه مع جلالته • لخساسته كلام فيه مراء • و
فواده منه هواء • وربعه عند خواء وهو والعدم سواء • وان قال ان
ابن اللئيمة شاعر • ذو الجهالات النحو والشعراء • ان درس فسقط المتاع •
وان افتى فغلط بالاجماع • او صنف فضحكة لاولى الابصار والاسماع • و

وان لم تصدق قولى فيه فتفقدوا فانه اذا اخذ فى التحقيق الدقيق • تبين انه
من الجهل فى بحر عميق • واذا سألته عن تفسير آية فالصم آية • او عن رواية
حديث فالبكم راية • وان رمت منه الشرف والكمال فقص على التمام • او النزع
والضلال فعلى طرف الثمام • اذا جئته من باب الفضل والادب فاخرس •
او طهارة النفس والنسب فنجس • يسمى تارة بالمجدى • وانما هو نجدى • واخرى
بالصلاحى ما هو الا السلاحى • ثم انه مع هذه الشناعة والركاكة • وقصور
الباع فى كل صناعة سوى الحياكة • يقع فى علماء الدين من اهل السنة
والجماعة • وبعض من فضلاء الدين الكامل البضاعة • ويطمع ان يعد من
العلماء • بل العظماء • ويود ان يعتقد من الفقهاء لا السفهاء • ولا يغرنك
ما عسى يطلق عليه اذنك من رياسته ورياسة ابيه • والتفات شرذمة بها
من طلبة العلم وذويه • فلقد كان هذا تصدرا بدون الاستحقاق وترويا
بشؤم الاتفاق انتهى • رحم الله العلامة لو ادرك زماننا وشاهد
اخواننا • لتذكر بلاده وافاته • وتحسر على ما اعتاده مما مضى وفاته
وتمنى وفاته • وقال • بلاد بها كنا ولكن نحبها • اذ الناس ناس والزمان
زمان • مذكور حالى محقق • ومزبور مقاله مصدق • يوما جادر كه حضور
اركان ديوان سليمانى زمانده سمت ظهور بولوب اعالى موالى واسافل
واعالى ارالسنده مشهور اولوبدر و لايح جانك اصلى بودر كه باب فضله
الدتقر بدا ولنور • اول زمانده كه حضرت رسالت منزلنك هجرت تاريخى
طقوز يوز او توز بيشه ارمشدى بو حقيره برحجت كتوردلر و امضا
اسديعا انتدى له صورت حجت بودر كه بعينها ومنها نقل اولنور
جركه حرر عندى • وانا الحقير محمد بن على الفنارى • القاضى بالعسكر المنصور
فى ولاية روم ايلى صورت هذه حجة صحيحة شرعية • ناطق مضمونها بذكر
ما اقر المدعو مولانا فتح الدين بن محمود المدرس الوكيل بالابراء عن قدوة
الاكابر والاعاظم مجمع جميع المعالى والمفاخم • پير محمد شاه بن محمد دامت
معاليه • الثابت وكالته عنه بشهادة حسام بن عبد الله ومصطفى حمزه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/70
Tasnif No. : 509

بان لا دعوی و لا نزاع لموکلها المزبور مع حامله الکتاب المدعوة عینی خاتون
بنت محمد بک و لا خصومة لها معها فی خصوص المنزل الذی وهبه باشا المذکور
لابنه المدعو محمد شاه بک المذکور ثم هی دعت انه وقف بها قد وقفت
امها المدعوة حفصه خاتون بنت مراد پاشا علی اولادها و اولاد
اولادها نسلا بعد نسل المشتمل علی البیوت المتعددة المعروفة بجفتلک الکائن
فی القریة المعروفة بنابیب کویی من ملحقات تکفور طاغی المستغنی عن التحدید
لشهرته مع ما یتعلق به من الاراضی خصوصا الارض المعروفة باورمان و
من المراعی و الکروم و البساتین و الطواحین سیما فی الطاحونة المعروفة
بصمرمه فی خصوص الاصطبل و الابنیة سوی الانبارین اللذین بناهما پاشا
المزبور و لا خصومة لها معها ایضا فی خصوص محصولاته من الحبوبات و غیرها قلیلا
کان او کثیرا خصوصا فی محصولات القریة المزبورة و ابرء ذمتها عن جملة الدعاوی
و المطالبات المتعلقة بذلک المذکورات اقرارا شرعیا و هی صدقتها و جاها جری
ذلک و حرر فی الیوم الرابع من شهر شعبان المعظم من شهور سنة خمس و
ثلثین و تسعمائه • شهد بما فیه • قدوة وزراء الباب العالی مصطفی پاشا
و زبدة کرام الحجاب المتعالی ایاس پاشا • و فخر العلماء العظام مولانا قادری چلبی
القاضی بالعسکر المظفر بانا طولی • و امیر الامراء الکرام قاسم پاشا
و قدوة الاماجد اسکندر چلبی الدفتری • و زبدة الاکارم احمد چلبی الدفتری
و قدوة الاکابر و الاهالی سیدی بک التوقیعی دام سموه • بادی نظرده
مطلع کلامنک فسادن ظاهر کورردم مصراع قوتلو کون بللو در طوغشندن
دیوب مقطع ناتمامنه ناظر اولمدین دیردم • مبانیسی مختل • معانیسی مهمل
نه شرعا اویار نه عقلا • نه عرفا • نه ترکیبی نقلا • نه ترتیبی عقلا • کورن دیر
نه طرفه • نه طرفه • خطی قبوله قابل دکلدر دیو کتوره نک الینه و یردم الدی
کتدی • صاحبه واقعه قضیه عرمرضیه سنک اختلالنه واقف اولیجق
حجتی دیوانه التدی شروع دکل ایمش حجتم امضا اولنمدی دیو حالنک
اختلالندن شکایت اتدی • امر صف در • وزیر آصف در • حضرت ابراهیم پاشا

یسر الله تع ما یشاء • طرفندن استفسار حال • و استخبار ما فی البال •
ایچون کاتب دیوان جلال زاده مصطفی چلبی ارسال اولنمش کلدی ملاقات
اتدی مکتوب غریب • اسلوب عجیب • مطلعنک فهمی قریب • اولان مواضع
خللندن • و موانع ذللندن • بر قاچ یرینه مطلع اولوب مصراع
بر گلستاندن نشان ویرمکلکه بر گل تیره • دیوب کتدی • مذکور نامحضور
دیوان • منظور سبحان اولان دستورک حضور پرحبورنده واقعه
موافق • و نفس امره مطابق • تقریر و تعبیر ایدیجه • فرمان قضا صدور
و ظهور • بولدیکه مزبور حجت تصحیح • و حشو و قبیح دن تنقیح • اولنه مذکور
کاتب صائب تدبیر مزبور حجتی ویرن قاضینک نه اخلاقندن خلایق
خوشنود • و نه افعالندن خالق راضیدر • یانینه واروب مقاصدک
بیانینه شروع ایدوب مضمون حجتده اولان مفاسدک اعلانینه تصدی ایدیجک
مزبور مغرور حدتدن تعدی ایدوب تشنیع شنیع و تشنیع کلام خام سویلمش
و بارد بارد شارد قول و صول اظهار ایلمش • مذکور کاتب جانبندن
هرچند کم اصلاح و افلاحه اقدام و اهتمام اولنمش • نصح و پند سودمند اولمیوب
نخادنده اولان عناد او وزره اصرار ایلمش مصراع •
پند بد را نافع نشد سودای در زاد را • بعد اللتیا و اللتی دل برده سی بدیلکی
فکره برمحلده اولان نقصانک اتمامنه اهتمام ایتمش بر میم زائده کی بو کلام
فاسده وار ایدی و لا خصومة لها معها صیغه دلوب حکمنه الزام ایتمش
چیاغین سیدکین کوزین چیقرمش • بعد الختم حجته ال قارشمش اگرچه
اول میم کم جهل من جهله یه دال ایدی زیرا خال سودای صورت سفاهت
زینت شین و رخال ایدی اراده نیکمیلا اول محل حل اولدی و
لیکن اول حکم صکلری مختل اولدی مثل و لن یصلح العطار ما افسده
الدهر بیت سفید سر خطا اولمز خواب قهر حسن اباد • مجان اصلاح ایده
عطار انی کیم دهر ایده افساد • مذکور کلام مردودک میمی کیدوب نامی
رد وی علی حالها طورر لکن مذکور مصطفی چلبی حجتی بینه بو فقیره کتوردی

کوردم وابتدم جمله مفاسدندن بریسنی کمیشن قلانی فاسد قالش • نشان
حکله متاع صکی معیوب اولوب کاسد اولمش • سایر محال اختلالی داخی تعیین و
تبیین اندم مطلع مقالده • ومقطع کلامده • وتمابنیده اولان مواقع
ده قصور • وسینه تمام عثور • حاصل اولوب حقیقت حاله مطلع اولنجق
مزبور سفیر روشن ضمیر مثل الشبع الخرق علی الراقع • دیوب حجتی
الدی کندی حضرت پاشای صف آرای • آصف آرایه • الندیغی حراجی
حضور پرحبور رنده تقریر وقطمیر تقریر ایدوب • مزبور حجتده اولان مواقع
خلکا علی انه هو الواقع اعلام وافهام ایتدی اول بحر فضائل که کفی نهر سائل
درلجه تعجبه طالوب بو حال ایله اول فاصل لکن فاصل قضا یانک ایتدوکی
لحنه ونقصه حیران اولوب ایتدی اول بو جهل مرکب ایله مرکب عجبه نه بسیط
ارضده محیط علم سنت وفرض کیدروکی عجب در مثل است فی الماء
انف فی السماء مثل کون برهنه کمری درمیان • اندن صکره مقام
خدمتده قیام ایدن چاوشلردن برخوش فهم وتمام هوشه سویله
بیوردیلر که مزبور حجتی اله مذکور قاضی عسکره ایلده اصلاحه قابل اولان
خطالرن اصلاح اولمیانن تبدیل • ونقصانن تکمیل • ایده دیو امرایله
مواضع خلله • ومواقع زلله • وقوفده وعثورده عجز وقصوری
اوجندن تکاسل وتغافل ایدرسه حجتی بو فقیره کتوره قاچ یرنده خطا
وار ونه یری تغییره محتاجدر تشریح ایده وز مذکور علت خبث جبلتیله
علیلنک بو صناعتده قلت بضاعه سنه دلیل وشاهد اولان خطالرک
تبدیل ایده جکنی تبدیل ایدوب • وخروج ایده جکنی خروج ایدوز • مذکور
مأمور جهان فرمان واجب الاذعانه امتثال ایدوب حجتی ارسال اولندیغی
یره ایلتدی • وما علی الرسول الا البلاغ المبین • دیوب وجه معقول وطور
مقبول • اوزره اول منقولی ابلاغ ایتدی اول مرد خام سوق اولان
نظام • اوزره سوزلر کلام • اشیدنجه بونی چوردی • کورکین دوروکی
یوزین وکوزین دوردی • دیندی قازندی • کرندی سوزندی • بلرکی

بلردی چلردی • یوزی ترشنه دوندی مثل کالماء وجهه بالخل منضوح
اوکن دوشروب سویلدوکی کلام خامک صوکی فکر قلمادی بیکدن کلن
بیک اولدوغین • ال الدن اوست کوکسن بیلدن بیک اولدوغین بلمادی
بیت خدای که بالا وپست آفرید • زبردست هردست دست آفرید
مذکور چاوش کوردی که اول جاسوس • نه خواسلرنه جوش • خوش
ایمدی نه کلیسر باشنکه • کوردیوب خاموش اولدی حجتی الدی بو عزیز
کتوردی • فرمان بلیغ البیانی • تبلیغ ایتدی بی اهمال • واهمال •
امر عالی یه امتثال • اولندی فی الحال بیان مفاسدیچون که اول حجت
فاسده ده وار ایدی اشتغال اولندی • محال اختلالی • اجمالا
ضبط واشباه وامثالی • بری برینه ربط • ایچلیچون امام کلامده
بو تقسیم تقدیم اولنمق مناسب کورلدی وجوه غلط وجهات خطا که
معهوده نک تراکیب مردوده سنده واردر ایکی جنس اندر جنسی
لفظی درکه مبانی تراکیب اصول عربیه یه موافق • ونظام کلام قواعد
علوم ادبیه یه مطابق دکلدر • بر جنسی حی معنوی درکه مبانی کلامده نامه
وصورت جهتندن فساده • وقصوره تطرق • وتعلق یوق اما ادای
مرام وجه صحت ونهج سداد اوزره دکلدر جنس اول ایکی قسم در قسم
اول مفردات الفاظده اولان خللردر • قسم ثانی ترکیب کلامده
اولان خللردر • جنس ثانی داخی ایکی قسمدر • قسم اول شول خللردرکه
خصوصلرده حقیقت حاله • وحصف مقاله • وتوقف مسائل شرعیه
ودلائل شرعیه یه • اطلاع موقوف دکلدر • بلکه فهم سلیمی • وعقل وطبع
مستقیمی اولانلر مساق کلامده • وانسیاق نظامده • تدبر وادراک
مرامده • ومقتضای مقامده • تفکر ایلک وجه خطایه • ومنشأ غلط
مطلع اولورلر • قسم ثانی شول ردود ونقوددرکه اصولنه وصول
قضایای شرعیه یه • ومسائل فرعیه یه • تفصیل اولنان بحسب
لردن تحصیل اولنان اقسام اربعه • اول نادره عصر اولان بادره

قصر قصور زنکنه یدر دیوار یدر • قسم اولدن اولان خللر اوج محلده
بولنیوب اول نتایج طبع سلیم مقتضاسنجه ابو الید ثلهدنزلرسنده • واقع
اولوبدر محل اول بو ترکیبدر • که یستجمع جمیع المعالی والمفاخر • عبارت
مفاخر الفاظ مهملهدندر • مفاخر مکارمه قیاس اولنمش صیغهء مذکوره
قیاسی دکلدر سماعیدر عبدن اشیا دلمتیجه کتب لغتده منقول اولمیجه
استعمال مقبول دکلدر • محل ثانی بو ترکیبدر • ومن المراعی والکروم
والبساتین والطواحین سیما فی الطاحونة عبارت وفی الطاحونه دن
حرف ظرف زایددر کلام اندسوز تمام اونکله فاسددر زیرا طاحونهء مذکوره
من بیانیهنک مدخولی اولان طواحیندن مستثنیدر • محل ثالث بو
ترکیبدر • المتعلقة بذلک المذکورات • ذلک عبارتیله اشارت خطادر مشار
الیه مؤنثدر عبارت تلک ایله اشارت ذکر کلدر • بو خصوصده وجه غلط
منکشفدر عامهء سوختهوات ارهسنده معروفدر • قسم ثانیدن اولان
خللر درت محلده واقع اولهبدر • اکرچه که محل درت اما وجوه خلل
یدیدر زیرا محل اولده و محل ثانیده خلل مکرردر • و محل رابعک خللی
حکمنده خلل اخر حادث اولوبدر مذکور قسمدن اولان محل اول بو
ترکیبدر • ثم هی دعت انه وقف لها هذه وقفته امها المدعوة حفصه
خاتون بنت مراد پاشا علی اولادها و علی اولاد اولادها ما تناسلوا بعد نسل
بو کلام خامده ایکی جهتدن خطا واردر برنسی بو جملهء خبریهء اجنبیهدر
محل نزاع اولان منزلک وصفلری ارهسنده مخلل اولمشدر موصوف
واحدک اوصاف متعددهسی بیننده کلام اجنبی محل نظام و علوم ادبیهدن
ادنی بهرهسی اولانلر یاننده بو قضیه معلوم و معروفدر • ایکنجی بودر که نسق ؛
کلام مذکور حد ذاتنده سنن انتظامدن • و نهج البیاندن خارجدر
انه وقف لها هذه وقفته امها علی اولادها مخبط ترکیبدر • و مشوش ترتیبلی
نظام فصیح اوزره کلام صحیح بودر که • انه وقف هذه وقفته امها علی اولادها
ثم علی اولاد اولادها ما تناسلوا بعد نسل • قسم مذکوردن محل ثالث بو ترکیبدر

در مع ما یتعلق به عبارت صحیحه و ما یتعلق به در لسان عربیهده کلمهء
مع متبوعه داخل اولور تابعه داخل اولماز • مثلا جاء الوزیر مع الامیر
دیرلر • جاء الامیر مع الوزیر دیمزلر • بو قاعدهدن خارج اولان
کلام مأولدر انته معنا کبی معنی عنایه انته معناسنهدر یا مخلل
در مزبور کلام خام ترکیب سابق کبی بو ترکیبده دخی جهت اخری
دن خلل واردر زیرا بوندن خالی دکلدر که مع نک تعلقی انه وقف
جملهسنه متعلق اولا یا خود ولا خصومة لاحد فی خصوص المنزل جملهسنه اولا
احتمال اولده اطلاق کلام دکلدر احتمال ثانیده تقدیرتجه سیاق کلامده اولان
دعوای وقف ناتمام قالور مذکور جهتله متعلق اولان اراضی و طواحین
واقف دعواسنه داخل اولماز • قسم مذکوردن اوچنجی محل بو ترکیب
در • قدوة وزراء الباب العالی • عبارت باب محلنده واقع اولمامشدر
وزرا دیوانه اضافت اولنورلر بابه اضافت اولنمازلر قابو وزیری
دیمک خطا معروفدر اضافت مذکورهده وجه رکاکت منکشفدر
قسم مذکوردن دردنجی محل بو ترکیبدر • ولا خصومة لاحد معها سابقا
بیان اولنان وجه اوزره بعد الاعلام والافهام • بلکه بعد الابرام و
الالزام • حاکم مذکور اول مقاعده اولان خبط عشوا انک تدارکنه التزام
ایتمش زعمی فاسدی • و رأی کاسدی • مقتضاسنجه علی زعمه اول خطانک
اصلاحنه اهتمام ایتمش • و تدبیر و تغییره اقدام ایتمش • عبارت همادهن مهمی
کیدرمش • بقیهء کلامده اولان اشارات تحذیردن غافل اولمش • لسان
حالا کر لسان قالدن انطق واصدقدر ما سقین دیو کورمش اوکمامش
بر خللک ازالهسیله جمله خللی باطل اولمش خطا قبولدن خطا مولد الدوتور
حکرهء مسطوره حک و خطوره حک هرکز جایز دکل ایدوکن بلمزمش جاهل ایمش
مذکور قضیهء غیر مرضیهدن که اکابر انام دکل اصاغر عوام داخی خطا ایدوکن
بلورلر جوع واز دیمزلر احتراز قلورلر غافل ایمش اهل اختبار اولا یجب
محل اعتبار کر بو دقیقه انیقه که بیان اولنور قسم معهوددن اولان نسیم

مردودک محل فساده جار ایدی تمثل محال فاسد فساد دینه جار قالدی مذکور
فاسد رای امضادن صکره حک مفسد صک اولدوغن بلیمک اصلاحی افسادی
اولوب صورت صلاح بر سیرتی فساد ظهور بولوب نا چار قالدی مصراع
بوده آز در جاهل منور اولان جاهل • قسم ثالثدن اولان خلل لرک معنویهٔ
غیر شرعیه ده دربیش محلده وقوع بولوبدر • اول محال اختلال کراسته جهل
حاکم پنج قایمه منزلسنده واقع اولوبدر مذکور قسمدن • محل اول بوترکیب
محمدشاه بیک المزبور سیاق کلامده محمدشاه بیک الکلمشدکلدر بر کمسنه یی
ابتداء ذکرده مزبور ایله توصیفک معنیسی یوقدر اگرچه کرسائر منشأت تحاکت
اولان اثرجالسلرده شناعتی ظاهر در اما بوخصوصده جمله دن ارتوقدر
اول سببدن که مذکور غافلهٔ مزبورک صحت استعمالنک شرطنه تنبیه حاصل
اولمش ایمش مسطور اولان کلام خامک مثالی کندونک بعضی امثالندن صنعتی
وبا ورا اولوب معقول ومقبول اولمادوغنک وجه منقولی کوش هوشنه
مسموع وحاصل اولمش ایمش کندونک حضورنده سلطان خرده بین وقیدی ارکان
اناطولی نک فاضلرندن برسینک عرض ادقنورکن اول وصف که
خلاف وضع اوزرینه استعمال اولنمش ایمش اشتمشلر مصراع
بزرگان خرده بر خردان بگیرند • اما اهل علده امارهٔ جهل بر عبارتدر
عبارهٔ خصوصا مقام اهتمامده جزئیه عظیمه عد ایدوب اول قضیه قاضی سنی
مزبور قضیه دن او ترو عزل ایتمشلر قسم مذکوردن اولان خلل لرده محل
ثانی بوترکیبدر ومن الاراضی خصوصا الارض المعروفه بادرمان ومن
المراعی والکروم والبساتین والطواحین وجه خلل اولدر که مراعی اراضی
تحتنده داخل ... راهها ی اخری یه عطفک مقتضاسی خصوصا من بیانیه
نک اعادسیله جنسده مغایرتدر تخصیص بعد التعمیم قبیلندن اولماغه مجال
یوقدر مابینده اولان عبارهٔ خصوصا اوندنصکره زیاده من اول احتمالی
مانعدر قسم مذکوردن اولان خلل لردن محل ثالث بوترکیبدر خصوصا
فی المحصولات القریة المذکورة وجه خلل بودر که خصوصا عبارتینه تخصیص بالذکر

بالذکر اول وقتده صحیح اولور که تقدیم اولنان کلامده تعمیم اولا مخصوصه
تناولی اولا لکن شرط مذکور بومقامده مفقوددر اول سببدن عبارهٔ مذکوره
لغو مصدر اولان کلام خام که مصدر احکام شرعدن صدور بولمش مردوددر
قسم مذکوردن اولان خلل لردن محل رابع بوترکیبدر • وابراء ذمتها
عن جمیع الدعاوی والمطالبات وجه خلل بودر که منطوق کلام واقعه نک
دکلدر باشای مذکوردن ابرا صادر اولمش دکلدر بلکه بوخصوصده اول
مصلحت ایچون مدرس فتح الله وکیل نصب ایتمشلردر قسم مذکوردن اولان
خلل لردن محل خامس بوترکیبدر شهد بما فیه • بونده دخی وجه خلل مفهوم
کلام واقعه مطابق اولمامقدر ارکان دیوان که انلره شهادت اسناد
اولنمشدر قضایای مذکوره دن غافل لردر عجب بودر که اول قضایایه وقوف
تامی اولان مقدم اعیان دیوان وزیر اعظم حضرتلرینک نام شریفلری
تصدیره احق والیق ایکن مذکور ومزبور اولمامشدر قسم رابعدن اولان
خلل لرک معنویهٔ شرعیه در ابواب جمع عد دیکه بودی محلده وقوع بولمشدر اول
مواقع فساد که قراده وبلادده اولان ارباب استعداده واصحاب
اختیاره محل اعتبار واقع اولمشدر آثار سبعهٔ سیاره کبی اخباری یدی
اقلیمده شایع اولمسدر دروازهٔ هفت گنبد گردون آنک آوازه سیله
طولمسدر قسم مذکوردن اول محل غرض اولان محل اول بوترکیبدر ذکر
ما اقر المدعو مولانا فتح الله وجه خلل بودر که کلام مرقومک مفهومی اقرار
بالابراء در حجت مزبوره خود ابرا حجتیدر اقرار بالابرا حجتی دکلدر بو ایکی
معنای شرعیه نک آراسنده فرق واضحدر اتفاق اهل شرع دکل اهل عرفه
دخی مخفی دکلدر قسم مذکوردن اولان خلل لردن محل ثانی بوترکیبدر
الوکیل بالابراء عن قبل قدوة الاماجد وجه خلل بودر که وصف مزبورک توجیهی
وکیل مذکوره انشاء ابراء ایتمکدر مضمون حجتده وکیل مزبوردن ابرا بیان ایتمامش
بلکه موکلندن واقع اولان ابرایه کندونک اقراری یازلمشدر بو وجهله
وجه سابقک آراسنده فرق بودر که بو وجهک محصلی مضمون حجت وصف

مذکوره موافق اولمامقدر وجه سابقده حاصلی مفهوم اقرار ایله مدلول الوکیل
اولمسنده بحسب الشرع تدافع اولمامقدر قسم مذکوردن اولان خلل لرک محل ثانی
بو ترکیبدر فی خصوص المنزل الذی وهبه باشا المذکور لابنه وجه خلل بودر که محل
نزاع اولان چفتلکی مذکور باشا اوغلنه باغشلمشدر دیو توصیف ایتدکدن صکره
مذکور باشانک طرفندن اول خصوصده ابرانک وجهی اولماز زیرا چفتلک
اوغلینک اولیجاق باشای مزبورک اوکا علاقه سی قالماز اجنبی اولور اول خصوصده
اولان دعاویدن ومطالبه دن خصمی ابرا ایتدی دیمک عند الشرع طرز معقول
دن بلکه طور معقولدن خارجدر زیرا ابرا فصل خصومت وقطع نزاعدرکه حکم
مسبوق اولور دعوی ایله اگر صحیح اگر باطل احتمال دعوای ومحال نزاعی سد
ایدر عبارة یازلدقدن صکره تقریر ابرایه شروع ایتمیشدر وکلدر قسم مذکوردن
اولان خلل لرک محل رابعی بو ترکیبدر وفی خصوص الاصطبل والابنیه سوی
الانبار بین اللذین بناهما باشا المذکور وجه خلل بودر که قریه مذکوره ده ملک
اولان جمله عقاره که محل نزاع اولان چفتلکده واردر محمد شاه بیکک یوقدر وکیل
مزبورک وکلی طرفندن اقرار سابقک موجبنه مناقض اولور واگر محمد شاه
بیکک واردر دیرسه وکیل مزبورک طرفندن نه خصومته ونه اقراره وکیل
وتحکیل دراوله جانبندن وکیل وقال المکلف محال بو قدر قسم مذکوردن اولان
خلل لرک محل خامسی بو ترکیبدر خصوصا فی محصولات القریة المذکورة وجه خلل
بودر که مذکور کوی عمارت وقفیدر باشای مزبور اول وقفک متولیسی ایدوکی
محصول قریه مذکوره که حق فقرادر ابرایه قادر دکلدر حال بوکه متولیسیدر
وکلدر قسم مذکوردن اولان خلل لرک محل سادسی بو ترکیبدر وابراء ذمته عن
جمیع الدعاوی والمطالبات وجه خلل بودر که عبارة مذکوره ایله ابرا تمام اولمز
مثلا کتب فتاویده مذکوردر قال فی الخلاصة رجل قال لا حق لی فی هذه
الدار او عن الدعوی فی هذه الدار فهذا کله باطل حتی لو ادعی بعد ذلک فی هذه الدار
تسمع وتقبل بینته قسم مذکوردن اولان خلل لرک محل سابعی بو ترکیبدر وشهدوا
فیه وجه خلل بودر که ذیل حجتده اسامی صاحبدی مسطور اولان اعیان

اعیان دیوان سلطانی مضمون حجته شهادت ایتمشلر کلدر عبارة مذکوره نک
مدلولی اولدیکی مذکور حجتده خصوص ابرایه متعلق اولان ماجری جاری اولدقده
حاضر بولنمشلردر اولملرک کبی لره شهود الحال دیرلر اول محلده عبارة صحیحه
شهود الحال در اما اولکشی ظن که اول اعلام اعلام حال ایده لرتا که سابقا قسم
ثالثده مذکور اولان خلل خامس خللی اولدخاتمه مقال کرا اسامی شهود الحال مضمون
در فصاحت ترکیبدن اگرچه بی نصیبدر اما قباحت ترتیبدن حظ وافری
واردر مثلا امیر الامراء روم ایلی اداتنا طولی قاضی عسکرندن صکره
یاد اولمشدر جمله وجوه خلل که اقسام اربعه مذکوره یه توزیع اولنوب تفصیل
اولنمشدر بیکرمی ایکیدر اول مایکی حجتدن مقصود وجهی که مذکور شهوده متعلق
در معدود اولیجاق بیکرمی دورت اولور حجت مذکوره نک وجه مأموری
اوزرنه جرحی وشرحی خیر ایله خبر حصول وصول بولدقده نصکره حجر کوزن
رسول واسطه سیله رای جهان آرای ضابطه امور جمهور اولان دستور
آصف آرایه ارسال وایصال اولندی فی الحال فرمان قدر اثر بو مضمون اوزره
ورود ونفوذ بولدیکه کاتب دیوان جلال زاده اول صدر کبیرک که
تقریر وتحریر اولنان سفیهاتی اوندن صدور وظهور بولمشدی حضورنده
حجه مزبوره نک خطاسی یرلرینی بربر تعیین وتبیین ووجوه مفاسدینی
تعلیم وتفهیم ایده وبارشاد اولنان وجه سداد اوزره ولالتنه خلاصندن
خلاص اتدکدن صکره ابرانامه خامنه اصلاح وجه صلاح اوزره املا و
انشا ایده ووره بکا وندها اولان عنا واوندن ناصرا اختیار ایدر لطف
یوزین قویوب عنف سوزین تقریر ایدوب تعبیرینی تغییر ایده معدول ومخذول
اولدوغن اعلام وافهام ایدوب بکلکیده مثل اعطا اخاک تمرة فان ابی فجمرة
مذکور مأمور مقامه تبلیغ وجه مزبور اوزره پیام بلیغی اعلامه شروع ایدنجه
اول مغرور کبر کبرین کیوب کوهسار تر نعدف ایتدی وحصار تمنعدن جنک
رفیق شفیقه اویوب طریق رشاده وصلاحه کیرمدی وفسخ اصلاحنه الزام
ایتدی بیت هرکه را داغ بادیت در هوده توکه مرهم نهی نداره وسود باغ و

بند یرنده ابلاغ بیندسو ومنذ اولماز مثل ادفع الشر بعود اوعود • مثلی ابلاغ اول
ایدوب رسول معقول الکلام اورتولو سوزی قویوب پیام منقولی باشی قاده ذکر
مذکور امجوبه دهر وشهره شهر اول زهرفا تمدن • وسم الاطوار • بدتر خبری
کوش ایدیجه نوش سوکنه زنبور • شور وشر او شدی ناساز اواز ایله نیازه
سراغاز ایدوب عماز صو بجی جنکنه و ثمشن یون یورک ترکی کبی انداهنه لرزه
دوشدی مصراع بیفتاد تب لرزه در دست و پای • اند تفکره اول خود
کامک هنکامه نحوی طاغلوب ابرانامه اصلاحه التزام اندی تاوله وزاری ایله
جلال زاده نک الینه وایاغنه دوشوب سنک ازادکی اولاین بنی بو ورطه دن
قورتار دیو الحاح وابرام ایلدی غزل قورقوسی فی المنجه حط مطیع • وامر شرعه
سمیع اولمدوغی ظهور بولدی حضرت پاشای وشن رای حضورنده واخی حالی
معروف ومکشوف اولدی بلاس دیباسی خلوب سوای اولدی بلاسی بنابالذات
اوتوری بدوکی لبنذی النبده دین هواسی والمیوب اول احوالدن بی پروا ایدوکی
طویلدی شعر ذو الجهل یفعل ما ذو العقل یفعله • فی النائبات ولکن بعد ما افتضحا • تمم
حال • وتتمه مقال • بو وضع نادر که پرده غیبدن بلاریب در وظاهر اولدی انزی
وخبری اقطار وبلادده انتشار واصقاع عباد آرهسنده اشتهار بولدی مذکور
کستاخ سوزورک ادبسزلکی حددن تجاوز اتمسی باعث اولدی فرمزبور دعوایه متعلق
برخصوصده بو فقیر حقنده ناسزا سوز سویلمش ایدی جانب خدادن جزاسی
ثمردی حاذر اولدی بیت سن ایتدیکلارکی اوتمه بولداش بو لیو اوز اشیا لیه
یادا شن بیت هرکه او نیک میکند یا بد • نیک و بد هر که میکند یا بد بیت تو بد کننده
خود را بروز کار سپار • که روزکار ترا چاکریست کینه کذار بیت درین
کنبد متوتنی هر کس عکس صدای خود شنود • اکر نیک کوید نیک و کر بد کوید بد شنود
بیت درین کنبد بنیکی بکش اواز • که کنبد هر چه کویی کویدت باز بیت یکی راده
صدا این ره • که بالا کنبدست و در نحت جاه بیت هیچ کس از بد کرداری بر
خورداری نه بیند • از کشت نار بد کرداری وانه نیکی نه چیند مصراع من یزرع
الشوک لم یحصد به عنبا مصراع هر کس ان درود عاقبت کار که کشت بیت
همه دانند اکر مرد وار زن • که کس کندم نه چید ار کشت ارزن

تم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/71
Tasnif No: 297.1

سورة والنازعات

والنازعات من نزع الشيء نزعا اذا جذبه من مقره كنزع القوس عن كبده غرقا
اسم بمعنى الاغراق كالسلام بمعنى التسليم او مصدر محذوف الزوائد يقال اغرق النازع
في القوس اذا استوفى مدها والناشطات نشطا من نشط الدلو من البئر اذا اخرجها
والسابحات سبحا اصل السبح المائع وقد يستعمل في غيره بطريق الاستعارة فالسابقات
سبقا عدل هنا عن الواو الى الفاء لترتيب السبق على السبح والعدول في قوله فالمدبرات
امرا ايضا لذلك المعنى اقسم سبحانه وتعالى بطوائف الملائكة التي تجذب ارواح الفجار
بشدة وعنف لقوة تعلقهم وبالطوائف التي تجذب ارواح الابرار بسهولة ولطف لضعف
تعلقهم وبالطوائف التي تسرع في مضيها فتسبق الى ما امروا به فتدبر امرا من امور العباد
على ما رسم لهم او بالنجوم فانها تنزع من المشرق الى المغرب غرقا في النزع فتقطع ما
بينهما من المسافة كلها وتنشط من برج الى برج من نشط الثور اذا خرج من بلد الى بلد
تسبحون في الفلك فيسبق بعضها في السير لكونه اسرع حركة فتدبر امرا ينبط بها من
اختلاف الفصول وتقدير الاوقات ولما كان في الحركة الاولى معنى الاستيفاء ذكر فيها
النزع والاغراق ومن وهم ان ذلك لانها قسرية فقد وهم لان القائل تسامح في عبارة
القسرية فان المراد معنى العرضية لان حركات النجوم كلها عرضية يوم منصوب بالجواب المضمر
وهو تبعثن لدلالة ما بعده عليه ترجف الراجفة الرجف حركة الشيء من تحت غيره بتزلزل
واضطراب والراجفة الاجرام الساكنة التي ترجف من الارض والجبال لقوله تعالى يوم
ترجف الارض والجبال تتبعها الرادفة هي الزلزلة تردف الاولى فتنشق السماء وتنتثر
الكواكب والرديف الكائن بعد الاول قريبا منه والفرق بينه وبين التابع ان في
التابع معنى الطلب لموافقة الاول دون الرديف وفي الرديف معنى القرب دون
التابع قلوب مبتدا لانها تخصصت فان تنكيرها عوض عن المضاف اليه كتنكير كل في قوله
كل في فلك يسبحون والمعنى قلوب الناس لا قلوب الكفار لعلوم البلوى بالارتياع واتدهم
يوم الآزفة اذ القلوب لدى الحناجر وترى الناس سكارى وما هم بسكارى يومئذ

يومئذ منصوب بقوله واجفة وهو خبر ابصارها خاشعة جملة ابتدائية اخرى ولهذا
فصل عما قبلها لعدم الايصال اعلم ان الادراك صفة القلب بدلالة قوله تعالى فتكون
لهم قلوب يعقلون بها والبصر من جملة الآية والخشوع صفته والصفة مظهرة يقال
اخشع فلان اذا طاطا رأسه راميا ببصره الى الارض وهو خاشع الطرف خاضع
العنق فاسناد الخضوع الى البصر من قبيل اسناد الفعل الى الآلة واضافة
البصر الى القلب من قبيل اضافة الآلة الى صاحبها فلا حاجة الى التقدير بل او جله
يقولون اي المنكرون البعث بدلالة الاستفهام الانكاري في قوله ائنا
لمردودون في الحافرة اي نرد بعد الموت الى الحالة الاولى اي الحيوة يقال
رجع في حافرته اي في طريقته التي جاء فيها محفورها اي اثر فيها بمشيه جعل اثر
قدميه حفرا او توسعا بالحافرة بطريق المجاز في التشبيه كقوله عيشة راضية
او على تشبيه القابل بالفاعل ثم اتسع فيه فقيل لمن كان في امر فخرج منه ثم عاد اليه
رجع الى حافرته اي الى حالته الاولى وقرئ في الحفرة وهو المحفورة وفيها نوع
تأييد لما قلنا ان اصل الحافرة بمعنى المحفورة ائذا منصوب بمحذوف تقديره
ائذا كنا عظاما نرد ونبعث وقرئ اذا على الخبر نخرة يقال نخر العظم فهو نخر
وناخر كقولك طمع فهو طمع وطامع والاول ابلغ والاشكل لرؤس الآي وقد
قرئ بها رعاية لها وهو من الاجوف الذي يمر به الريح فيسمع له نخير قالوا تلك
اذا كرة خاسرة وصفت الكرة بخسران اصحابها مبالغة اي انها ان صحت ونحن
اذا خاسرون لتكذيبنا بها وهذا استهزاء منهم فانما هي متعلقة بمحذوف اي لا
تحسبوا تلك الكرة صعبة على الله فانما هي زجرة واحدة سهلة هينة في قدرته
تعالى والزجرة الصرف عن الشيء بالمخافة وهي هنا بالصيحة لقوله تعالى ان كانت الا صيحة
واحدة فاذا هم جميع لدينا محضرون فاذا هم فاجاؤا الحصول بالساهرة اي وجه
الارض فالعرب تسمي وجه الارض من الفلاة ساهرة اي ذات سهر لانه فيها خوفا
وفيه اشارة الى حصولهم فيها احياء هل اتيك حديث موسى ان كان قبل ذلك فمعناه
اليس قد اتاك وان كان لم يأته فانما اخبرك به اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى
قد مر تفسيره في سورة طه اذهب الى فرعون على ارادة القول وقرئ ان اذهب

انه طغى تعليل للامر او لوجوب الامتثال به من تفسير خواجه
القاضي

لما في النداء من معنى القول كذا قيل وفيه ان بين النداء المذكور وهذا المقول
من الفواصل المصدرة في سورة طه فقل هل لك الى ان تزكى اى هل لك رغبة الى ان
تطهر من دنس الكفر بالايمان وقرئ تزكى بالتشديد تفصيل للقول اللين الذى امره
في سورة طه وهو على صيغة العرض دون الامر والترغيب دون الترهيب و
اهديك الى ربك وارشدك الى معرفة ربك فتعرفه فتخشى لان الخشية بعد المعرفة
قال الله سبحانه وتعالى انما يخشى الله من عباده العلماء اى العلماء به وذكر الخشية لانها
الدين بدين الله تع لانها ملاك الامر فيه فاراه الفاء فصيحة اى فذهب وبلغ
فاراه الاية الكبرى هى قلب العصا حية لانها كانت المقدمة والاصل اذ ارادهما
جمعا الا انه جعلهما واحدة لان الثانية كانها من جملة الاولى لكونها تابعة لها لانه
كان يتقيها بيده فقيل له ادخل يدك في جيبك او المجموع لانهما باعتبار الاعجاز و
الدلالة على صدقه واحد فكذب بموسى ع م وعصى الله بعد ظهور الحق ووجوب
الطاعة ثم ادبر يسعى اى تولى عن موسى ع م تجتهد في مكايدته لقوله تع فتولى
فرعون فجمع كيده ويجوز ان يكون ادبر بمعنى استعاد المعنى اقبل تجلى وتنبيها على
انه كان ادبارا فحشر اى السحرة لما من قوله تع فجمع كيده والحشر الجمع من كل جهة
وقد يكون الجمع بضم جزء الى جزء فلا يكون حشرا فنادى في مجمعه فقال انا ربكم
الاعلى اى اعلى على كل من يلى امركم فاخذه الله نكال الاخرة والاولى النكال
بمعنى التنكيل مصدر مؤكد اى نكل الله به تنكيلا في الاخرة بالاحراق والدنيا بالاغراق
او مفعول له اى للتنكيل فيهما وعن ابن عباس رضه نكال كلمة الاخرة وهى هذه
وكلمة الاولى وهى قوله ما علمت لكم من اله غيرى والنكال عقاب ينكل به عن
الاقدام على سببه لشدته ان في ذلك لعبرة لمن يخشى العبرة للكل وانما خص من
يخشى لانه هو المنتفع به الخطاب اى اانتم اشد خلقا لمنكرى البعث اى اانتم اصعب
خلقا وانشاء ام السماء ثم بين كيف خلقها فقال بناها ثم بين كيفية البناء فقال
رفع سمكها اى مقدارها في جهة العلو بان جعله مديدا رفيعا فسواها فعدلها مستوية
ملساء لا فطور فيها ولا تفاوت او فتممها بما يتم به كمالها وصلاحها من التدوير
والتزيين بالكواكب وغير ذلك من قولهم سوى فلان امره اذا اصلحه واغطش ليلها

غطش الليل وغطشه الليل كظلم واظلم ويقال ايضا اغطش الليل كما يقال اظلم
والاول منقول من غطش والثانى بمعنى الصيرورة واخرج ضحيها الضحى الضوء لقوله
والشمس وضحيها اى ضوئها ووقت الضحى هو وقت اشراق ضوء الشمس واضافة
الليل والضحى الى السماء لانهما يحدثان بحركة الشمس فيها ومن قال بحركتها فكانه غفل
عن قوله تع وكل في فلك يسبحون فانه صريح في ان الشمس تتحرك في الفلك لا بالفلك
كما زعمت الفلاسفة والارض بعد ذلك دحيها بسطها اخرج منها ماءها باضمار قد
كقوله تع او جاؤكم حصرت صدورهم ماءها عيونها المنفجرة ومرعيها رعيها و
المرعى مشترك بينه وبين المصدر والموضع ذكره في القاموس واصل الرعى حفظ
الغير في امر يعود بمصلحة ومنه رعى الغنم ورعى الوالى الرعية ذكره الراغب فلا اختصاص
في المرعى للانعام ولذلك قال والجبال ارسيها الارساء الاثبات بالنقل متاعا
تمتيعا مفعول له لكم ولانعامكم ولمواشيكم فصل بينه وبين الفعل المعلل بقوله
والجبال ارسيها لانه مما يتوقف عليه التمتع بالماء والمرعى فاذا جاءت الطامة الكبرى
اى القيامة لطموها على كل هائلة وهى اكبر الطامات وقيل النفخة الثانية فانها كبرى
النفختين لعموم اثرها بخلاف الاولى فان تاثيرها في الاحياء وقتئذ وقيل الساعة
التى يساق فيها اهل الجنة الى الجنة واهل النار الى النار ولا يناسبه التفريع
على ما تقدم يومئذ يتذكر الانسان ما سعى عند تمثل الاعمال بصورها وحياتها على
ما نطق بالاحاديث وسيأتى تفصيله في سورة الزلزلة وانما قال يتذكر لانه قد
نسيها لطول العهد وفرط الغفلة وهو بدل اذا جاءت وما موصولة او مصدرية
وبرزت الجحيم اظهرت لمن يرى وهم الطاغون لقوله تع وبرزت الجحيم للطاغين
ومن قال انه من الافعال التى لا يقدر لها مفعول لكل ذى بصر والمراد العموم والمعنى
انها تظهر اظهارا بينا لا يخفى على احد فيراها اهل الساهرة جميعا فكانه غفل عن
قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لا يسمعون حسيسها
وقرئ برزت مخففة ولمن راى ولمن ترى والضمير للجحيم لقوله تع اذا راتهم من مكان
بعيد وجواب فاذا جاءت فاما اى فاذا جاءت الطامة فالامر ينقسم بين المالك و
الناجى او محذوف فاكان ما لا يدخل تحت الوصف وقوله فاما تفصيل له وتفسير من

من طغى جاوز الحد حتى كفروا وآثر الحيوة الدنيا اى اختارها فانهمك فيها ولم
الاخرة فان الجحيم هى المأوى هى مأواه لا على ان اللام فيه ساد مسد الاضافة ولا زيغ
المذهب المرجوح بل لانه استغنى عن الاضافة لحصولها بالقرينة ولا بد من اللام ثم
ادخل اللام لانه معين كما في قولك غض الطرف وهى للفصل وافادة التخصيص فرجع المعنى
الى ان الكافر هي مأواه لا المكان اخر واما من خاف مقام ربه مقام مقحم للتعظيم كانه حضر
ربه او بمعنى خاف قيامه عليه وكونه رقيبا من قوله افمن هو قائم على كل نفس بما كسبت
ونهى النفس عن الهوى اى النفس الامارة بالسوء عن الهوى المردى فان الجنة هى المأوى
ليس سواها مأوى يسألونك عن الساعة ايان مرسيها متى اثباتها واقامتها اى متى
يقيمها الله ويثبتها او منتهاها ومستقرها ومرسى السفينة وهو حيث تنتهي اليه و
يستقر فيه فيم انت من ذكريها اى في شئ انت من ان تذكر وقتها لهم اى ما انت من ذكرها
لهم وتبيين وقتها في شئ لان الله تع هو الذى استأثر بعلمها قالت عائشة رضي الله
لم يزل رسول الله يسأل عن الساعة حتى نزل هذا فانتهى فهو على هذا تعجب من كثرة ذكره
لها كانه قيل في اى شغل انت من ذكريها والسؤال عنها يسألونك عنها فلا تسأل آلت تدريها
وتسأل عنها بحرصك على جوابهم ثم قال الى ربك منتهيها اى لا ينتهي علمها الا الى ربك
لا يعلمها احد الا هو وقيل فيم انكار لسؤالهم اى فيم هذا السؤال ثم قيل انت من ذكريها
يعنى ارسالك وانت خاتم الانبياء المبعوث في نسم الساعة ذكر من ذكرها اى
علامة من علاماتها فلقد هم بذلك ليلا على اقترابها وباعثا على الاستعداد لها
و وجوب الحذر من هولها فلا معنى لسؤالهم عنها وانما انت منذر من يخشيها اى ما انت
الا منذر من يخشاها وتبقى اهوالها اى ليست بعلم وقتها ولم تبعث لذلك بل
لتنذر من اهوالها ويناسبه الابهام وعدم تعيين الوقت وقدر وانما قال
لمن يخشى لان المنكر لا يتحقق في حقه الانذار وغيره متواكان او مترددا لا يخلو عن
خشية وقرئ منذر بالتنوين وهو الاصل والاضافة تخفيف وكلاهما صحيح لانه لما
كانهم يوم يرونها اى الساعة لم يلبثوا اى في الدنيا او القبور الا عشية اى
عشية يوم على ان التنكير بدل من الاضافة او ضحيها كان الاصل الا عشية يوم او
ضحاه اى ضحى ذلك اليوم ولكن اكتفى عن المضاف اليه بالتنوين اعيد الضمير الى المضاف

هذا ما ذكره الزجاج واختاره صاحب الكشاف ومن قال ان اللام سادة مسد الاضافة وجعل بان صاحب المأوى هو الطاغى فقد غلط بين القوم

وعن ذلك الى البغوى اخبر وحيث قال انا انذر الغبار ... فانهم

ومن فعل لهذا لان المنتفع به

المضاف للملابسة لكونهما جزئي نهار واحد والفائدة في الاضافة استقصار
المدة اى ان مدة لبثهم كانها لم تبلغ يوما وكمل ساعة منه على ما ذكر في قوله تع
لم يلبثوا الا ساعة من نهار والعدول عن الاصل لمحافظة رؤوس الآى وكذا ان
تقول الاصل الا عشيتها او ضحاها والضمير في الموضعين للساعة بمعنى قدر عشيتها او
ضحاها وكذا المراد من النهار في قوله تع الا ساعة من نهار نهار الساعة والاصل من
نهارها فابدل عن الضمير التنوين

والسماء والطارق اصل الطرق الدق ومنه المطرقة لانه يدق بها والطريق لان
المارة يدقها بارجلها والطارق اى الآتي ليلا لانه يحتاج الدق للتنبيه واطلاقه
على النجم البادى ليلا بطريق الاستعارة كالنجم للكوكب الطالع فانه يقال لكل طالع
نجم تشبيها بنجم النبت اذا طلع وما ادريك ما الطارق تفخيم لشأن هذا المقسم به
ولما كان القصد بالاقسام به تعظيمه لما فيه من عجيب القدرة ولطيف الحكمة وبديع
الصنعة مهد المعنى المقصود بالابهام والتبيين فجاء بالوصف المشترك بينه وبين
غيره ثم فسره بقوله النجم الثاقب زيادة في تعظيم امره والثاقب المضيء كانه يثقب
بضوئه الفلك فينفذ فيه والمراد جنس النجم لا كوكب الصبح بخصوصه كما قال الجوهري
ولا زحل بخصوصه كما قال ابو زيد اذ يأباه سبب النزول قال ابن عباس فهذا ان
ابا طالب كان عند النبي م فانحط نجم فامتلأ ما ثم نورا ففزع ابو طالب وقال اى
شئ هذا قال ع م هذا نجم رمى به وهو آية من آيات الله فعجب ابو طالب فنزلت
ان كل نفس لما عليها حافظ وقرئ لما بالتشديد بمعنى الا وان نافية وبالتخفيف
على ان ما صلة مؤكدة وان هى المخففة واللام هى الفارقة او على ان اللام بمعنى الا
وان ان نافية لما في قوله • اسى ابان ذليلا بعد عزته • وما ابان لمن اعلاج ود
وعلى هذا يتحد القراءتان في المعنى والجملة عليهما جواب القسم وتقديم الظرف للاختصاص
والمعنى على كل نفس رقيب مخصوص به يحفظ عملها خيرا كان او شرا فلا مساغ لان
يراد بالحافظ هو الله تع لعدم اختصاصه بنفس دون نفس واما حمل الحفظ على الحفظ
عن اختطاف الشياطين وسائر الآفات فيأباه الفاء التفريعية في قوله فلينظر

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/72
Tasnif No: 297.1

الانسان مم خلق لما اثبت ان عليه رقيبا حثه على النظر في مبدا نشاته حتى
يتحقق صحة اعادته بجزاء الاعمال فلا يملي على حافظه الا ما يسره في عاقبته خلق
من ماء دافق استيناف جواب عن استفهام مقدر لاصلاح ما قبله عن معنى الدافق
والدافق في وصف الماء على الاسناد المجازي فان الدفق وهو الصب برفع لصاحبه
ويجوز ان يكون معناه النسبة الى الدفق كلابن وتامر والمراد بالماء الممتزج
من النطفتين لقوله يخرج من بين الصلب والترائب اي صلب الرجل اي ظهره وترائب
المراة وهي عظام صدرها جمع تريبة اصل الكلام يخرج من الصلب والترائب ولما كان
فيه احتمال المجاز بان يكون الخروج من احدهما ويسند اليهما كما في قوله تعالى يخرج منهما
اللؤلؤ والمرجان زيد عبارة بين الدالة على الشركة الحقيقية دفعا لذلك الاحتمال
وقرئ صلب بفتحتين وصلب بضمتين وصالب بفتح اللام والضم في انه كما فخم اولا
بترك الفاعل في قوله مم خلق خلق اذ لا يذهب الوهم الى غيره فخم بالاضمار قبل الذكر
ثانيا فاكد التاكيد البالغ لفظا لما اقام عليه البرهان الواضح معنى على رجعه على
اعادته حيا بالبعث بعد الموت لقادر دل التنكير على الكمال كما في قوله لا فقر على
من اتقى الفقير يوم تبلى السرائر يتعرف ويميز ما طاب منها وما خبث وهو ظرف لرجعه و
السرائر ما استتر وخفي من العقائد والنيات والاعمال فما له اي فما للانسان
من قوة من منعة في نفسه يمتنع به ولا ناصر يمنعه والنصر اخص من المعونة لاختصاصه
بدفع الضرر والسماء اقسم بها ثانيا ذات الرجع الرجع المطر سمي به تفاؤلا ليرجع غير
مرة ويناسبه المبالغة المستفادة من اطلاق المصدر على المفعول او لانه تعالى يرجعه
وقتا فوقتا او لان السحاب يحمله من الارض ثم يرجعه اليها وفي اسناده الى السماء
يكفي نزوله من جهتها فلا حاجة الى صرف لفظ السماء عن معناها المناسب لانه يذكر
في مقابلة الارض ويجوز ان يراد بالرجع ما يغيب ثم يرجع الى مطلعه من الشمس والقمر
والنجوم والارض ذات الصدع ما يتصدع عنه الارض من النبات والعيون او الشق بها
انه اي القول المتقدم لقول فصل بين الحق والباطل والتجوز في الفصل عقلي لا لفظي كما
في العدل في رجل عدل وما هو بالهزل ولو كان الضمير للقرآن لكان نفي وجود الهزل
فيه حقه يدل على كونه هزلا انهم يعني اهل مكة واضمارهم قبل الذكر تفخيم شانهم في الكيد

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/73
Tasnif No: 892.7-08

الاشهار بالوصف الآتي ذكره بحيث لا يذهب الوهم الى غيرهم عند الاطلاق يكيدون
يعملون المكائد في ابطال امر الله تعالى واطفاء نور الحق كيدا الكيد توجيه المكر
الى الشخص خفية والتنكير للتعظيم واكيد كيدا واقابلهم بكيد اعظم من مكائدهم وهو استدراجه
تعالى لهم والانتقام منهم من حيث لم يحتسبوا فمهل الكافرين لا تتبع بهلاكهم ولا
تستعجل به فانه قد وقت لهم وقتا امهلهم رويدا امهالا يسيرا التكرير والمخالفة
بين اللفظين في مهل وامهل والتاكيد برويدا وهو مصدر ارود يرود مصغرا
تصغير الترخيم اذ اصله ارواد الزيادة التمكين منه التفسير • والحمد لله تعالى وحده

الحمد لله اورد التسمية والتحميد في الفاتحة على وفق ما ورد في ام الكتاب ايثارا
طريقة الاخيار • في اقتدائهم بالنبي المختار • في مراسلاته الى ملوك الاقطار •
على ما ورد في بعض الآثار • واما الامتثال بحديثي الابتداء فيحصل بمجرد
ذكرهما عند الشروع في التصنيف وكذا اداء حق شيء مما وجب عليه من شكر
نعمائه من جملتها الاقتدار على مثل هذا التاليف يحصل بانشاء الحمد ولا يتوقف
على ايراده في الخطبة • والحمد هو الوصف المليح بالجميل كذا في الفائق وهو
الموافق لما في الصحاح حيث جعل فيه الحمد نقيض الذم والذم نقيض المدح
وفي الاقتصار على الوصف بالجميل تنبيه على ان كونه في مقابلة شيء او اقترانه
انه بقصد التعظيم غير معتبر في مفهومه اللغوي وان كان كونه على جهة التعظيم
ظاهرا وباطنا معتبرا في اعتداد اهل العرف به وعده حمدا ولا اختصاص للحمد
اللغوي بالله تعالى يفصح عن ذلك قول عائشة رض للرسول عم نحمد الله لا نحمدك
وقول علي رض تحمدن امرءا حتى تجربه • ولا تذمنه من غير تجريب • وقول الحارث
ان حمدت بني شيبان اذا خمدت • نيران قوم وفيهم شبت النار • بل نقول
لا اختصاص لذي علم وشعور يرشدك اليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وقول العرب في المثل السائر عند الصباح يحمد القوم السرى
وبما قررناه تبين ان المحمود لا يلزم ان يكون فاعلا لما حمد به فضلا عن

عن ان يكون مختارا فيه كما توهمه صاحب الكشاف وان من وهم الفرق بين الحمد والمدح
بصحة تعلق المدح بالجماد دون الاول فقد وهم وكذا من خالفه بانكار تعلق المدح
ايضا به وتضح انه لا دخل لمسئلة ان العبد خالق لافعاله ام لا في هذا المقام كما سبق
الى البعض الاوهام لان الكلام في الحمد اللغوي والمرجع فيه الى من وثق بعربيتهم وقد
ثبت بالنقل الصريح والاستعمال الصحيح من قبلهم عدم اختصاصه به تع واما حمل التعريف
في الحمد به على الجنس دون الاستغراق كما وقع من صاحب الكشاف فمنشاؤه لعله اخرى وراء
ذلك وهو ان مقتضى مقام الخطابة تخصيص حقيقة الحمد به تع تنزيلا الحمد الثابت لغيره بمنزلة
العدم وقصد هذا المعنى انما يظهر عند حمل التعريف الداخل عليه على الجنس دون
الاستغراق لانه قد يكون عرفيا فلا يدل على استيعاب جميع الافراد كما في جمع الامير
الصاغة وايضا قد يكون الاختصاص في صورة الاستغراق للكل لا لكل واحد ولا
بعد في تعلق بعض افراد الحمد بمحمودين مختلفين كما قيل من طرف المعتزلة ان تمكين العباد
واقدارهم على افعالهم الحسنة التي يستحق الحمد من الله تعالى فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك
الحمد راجعا اليه تعالى فمن وهم ان قرينة الاستغراق في مقام الخطابة يكفي رعاية لحمد
وهم وان الله اسم للذات غير مشتق فلا دلالة فيه على معنى زائد عليه فلعل ايثاره في مقام
الحمد على اسماء الصفات اشعار بان استحقاقه تع له بالذات لا باعتبار وصف من
اوصافه ومبنى هذا على ما مر من ان الحمد لا يلزم ان يكون في مقابلة شيء الذي
افهمنا الفهم تصور الشيء من عبارة المخاطب والافهام ايصال معنى الكلام الى فهم
السامع حقائق المعاني هو الصور المطابقة للواقع والهمنا الالهام القاء المعنى في
الروع ودقائق البيان البيان كشف الكلام النفسي بالكلام الحسي ودقائقه معانيه
الخفية والمراد بهما علما البلاغة ووجه تخصيص الافهام بالحقائق والالهام بالدقائق
ظاهر واما وجه تخصيص الحقائق بالمعاني والدقائق بالبيان فلان في الحقيقة
بالقياس الى الدقيقة وكذا في المعاني بالنسبة الى البيان وعلمنا التعليم قد يراد به
معنى التذكير ففي قوله ما لم نعلم دفع هذا الاحتمال من بديع صنع البديع الغريب فيه
وفي عبارة المعاني والبيان براعة الاستهلال والصنع تركيب الصورة في
المادة في تاليف الحروف ائتلاف الجمع على تشاكل ونظم الكلام قال الرا

الراغب النظم ضم بعض الكلمات الى بعض ضماله مبادي ومقاطع ومداخل و
مخارج على نهج التبيان النهج الطريق الواضح والتبيان الايضاح والصلوة
على من انجم الافحام فصحاء العرب العرباء العرب اسم لهذا الجنس المعروف والعرب
العرباء الخلص منهم اخذ من لفظه واكد به باعجاز القران القران اسم للكلام المنزل
المكتوب في المصاحف واعجازه في الحصار بلاغة محمد المنعوت بفصاحة اللسان
اللسان يذكر ويؤنث فمن ذكره ذهب الى العضو وجمعه على السنة كحمار واحمرة
ومن انثه ذهب الى الجارحة وجمعه على السن كذراع واذرع وقد يستعمل في معنى
اللغة وكل من المعنيين يصلح ان يراد ههنا المبعوث بخير الاديان الدين اسم
لما ينقاد له مما شرع الله تع لعباده على لسان الانبياء عليهم الصلوة والسلام
وخير بمعنى افعل ولذلك لا يثنى ولا يجمع وعلى آله اصل الال اهل بدليل انه لم
يسمع اهيل ولا يرد بان اختصاصه باولي الاخطار يمنعه لانه قد يرد للتعظيم وعند
الكسائي اصله اول قال سمعت اعرابيا فصيحا يقول اويل في تصغيره قال ثعلب
فقد صار اصلين لمعنيين لا كما قال اهل البصرة الا انه لا يضاف الال الى البلاد
والحرف ولا الى من لا خطر له بخلاف الاهل الاطهار جمع طاهر كاصحاب في جمع
صاحب والافعال يجمع على فاعل على قلة قال الامام الميداني في مجمع الامثال ان
هذا الجمع عزيز في الكلام وقال العلامة الزمخشري في الفائق الامجاد جمع ماجد
كشاهد واشهاد وقال في تفسير سورة الشعراء والاتباع جمع تابع كشاهد و
اشهاد وانكار الجوهري ذلك مردود بشهادة هذين الامامين وخلفائه
الخليفة من يخلف الغير وينوب منابه من الاختان والاصهار الختن ابو
امراة الرجل والختنا مهما قال الاصمعي الاختان من قبل المراة والاحماء من الزوج
والصهر يجمعهما كذا في الفائق فالمراد بالاختان ابو بكر رض وعمر رض وبالاصهار
بقرينة المقابلة عثمان رض وعلي رض فليس فيه تاخير ما حقه التقديم رعاية للسجع كما سبق
الى بعض الاوهام وعلى سائر صحابته الصحابة الاصحاب في الكامل والسائر
الجار اسم فاعل من سار اذا بقي وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه في موضع
الجميع كذا في الفائق وفي التهذيب للنووي قد حكم على الجوهري بالغلط في هذا من

من وجهين احدهما فى التفسير والجمع والثانى فى انه ذكره فى فصل سبر وحقان
يذكر فى سائر لانه من السور بالهمزة الاخيار جمع خير مخفف خير ذكره صاحب الكشاف
فى تفسير قوله تعالى المصطفين الاخيار وانما قال مخفف خير لانه بالتخفيف افعل
التفضيل فلا يجمع من المهاجرين والانصار اى على جميع الصحابة بحال خالق السموات
والارض والمعنى خالق كل شئ والسلام على التابعين لهم بالاحسان ناظر الى قوله تعالى
والسلام على من اتبع الهدى فان الاتباع لهم بالاحسان اتباع بالهدى اما بعد
اما حرف شرط وتفصيل وتاكيد اما الاول فبدليل لزوم الفاء بعدها وليست للعطف
واللام يدخل على الخبر ولا زائدة والاصح الاستغناء عنها واما الثانى فهو غالب
حالها وقد تاتى لغير تفصيل نحو اما زيد فمنطلق واما الثالث فقد حققه الزمخشرى
حيث قال فائدة اما فى الكلام ان تعطيه فضل تاكيد تقول زيد ذاهب فاذا
قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب وانه بصدد الذهاب وانه منه عزيمة
قلت اما زيد فذاهب ولذلك قال سيبويه فى تفسيره مهما يكن من شئ فزيد ذاهب
وهذا التفسير مدل بفائدتين بيان كونه توكيدا وانه فى معنى الشرط فلما كان
لا ظرف يستعمل استعمال الشرط لانه حرف شرط فلو علم البلاغة هو المعانى والبيان
لم يقل وتوابعها كما قال صاحب التلخيص اذ لا خطر من الاجلية قدرا والاكثرية
شرا اجل العلوم العربية قدرا قيدها بالعربية كيلا يلزم تفضيل علم البلاغة على
علم اصول الدين وفروعه وعلم التفسير والحديث او تشريكه تلك العلوم فى مزية
الفضل فانه غير مطابق للواقع وفى ادعائه سوء ادب بالخفى وادق الفنون
الادبية سرا علم الادب هو علم العربية علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا
او كتابة وينقسم على ما زعمه الزمخشرى وذكره فى قسطاس العروض الى اثنى عشر
قسما وهى علم متن اللغة وعلم الصرف وعلم الاشتقاق وعلم النحو وعلم المعانى
وعلم البيان وعلم العروض وعلم القافية وعلم قرض الشعر وهو قول الشعر وعلم
انشاء النثر وعلم المحاضرات وعلم الاملاء به يعرف تقديم الجار والمجرور للتخصيص
من دقائق نظم القران واسرارها بيان لما فى قوله ما لا يعرف قدم عليه محافظة
على السجع والقران فعلان بمعنى مفعول جعل اسما للمجموع المنقول بين دفتى المصاحف

ومن تصدى لبيان كونه من اجل العلوم قدرا فاتقا لا لالائد
يكشف الاستار عن وجوه اعجازه ويبين الى التصديق
انبائهم فقد فاز بالسعادة بل يكون من اجل العلوم
معلومه من اجل المعلومات وفائدته من اشرف الغايات
وجلالة العلم بجلالة المعلوم وغايته فلذا زعم ان معرفة
اعجاز القران من معلومات هذا العلم وليس كذلك فانه
يدرك بالذوق الكتسب من هذا العلم ومعلوماته
المسائل المذكورة فى كتبه

المصاحف لا للكلام المنزل على النبى عم لانتظامه منسوخ التلاوة وهو ليس من
القران والمراد من النظم توخى معانى النحو فيما بين الكلم على حسب المقاصد التى
يصاغ لها الكلام ودقائقه خصوصياته من اعتبارات لطيفة يدركها الذوق
ولا يمكن تعريفه للغير كالملاحة ومرجعها الى علم المعانى واسرارها نكات الدقائق
ما فى الاعتبارات المذكورة من دلالات خفية من جهة التعريض والتلويح
والايماء ومرجعها الى علم البيان ويكشف قد عرفت ان هذا الكشف ليس بمعنى
البيان للغير بل بمعنى المشاهدة بالذوق المكتسب من علم البلاغة فلا ينافى
ما ذكر فى المفتاح من انه لا يمكن كشف القناع عن وجه الاعجاز اذ المراد منه
عدم امكان بيانه للغير عن وجوه مخدرات اعجاز الفرقان اسم
للقران باعتبار انه فارق بين الحق والباطل واختلفوا فى جهة اعجازه والمختار
انه من جهة البلاغة والخدر الستر فقال جارية مخدرة اذا لزمت الخدر استعار
شبه ما فى النظم المعجز من ابكار اسرار البلاغة المحتجبة تحت نسج العبارة على
منوال الفصاحة والبراعة بالمخدرات وشبه اسبابا اختفائها وعدم ظهورها
فى بادى النظر بالاستار فيوقف على ما لا يوصف لما انه امر ذوقى وجدانى
القسم الثالث من المفتاح المنسوب الى العلامة السكاكى اجل ما صنف فيه من الكتب
هذا الفن نفعا تمييز من اجل لكونه اى القسم الثالث احسنها اى احسن تلك
المصنفات ترتيبا هو وضع كل شئ فى مرتبته وتحريرا التحرير للشئ اظهار زبدته
اصله جعل الشئ حرا اى خالصا ومنه حر الطين لما لا يشوبه جوهر معدنى
واكملها الف فيه للاصول والقواعد الاصل ما ينبنى عليه الغير والقاعدة حكم
كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه جميعا تعلق به الجار والمجرور المتقدم
وهو عامل فيه بلا تاويل اذ يكفى فى العمل فى الظرف رائحة من الفعل وعلى تقدير
التاويل ليس كل مؤول للشئ حكم ما اول به لكونه اشملها لمعاقد المعانى و
مبانى البيان والمراد من المعاقد والمبانى كليات مباحث ذينك العلمين
وقد تصدى لتلخيصه صاحب الايضاح جلال الدين محمد الغزوينى خطيب دمشق
قائلا ان فيه نبذا من الحشو والتطويل يأتى بيان الفرق بينهما فى فصل الاطناب

غير انه قابل للنقد والتحصيل لم يدر ان حشوه حشو لوزينج وتطويل بكليج لسين
فيه بكليج ولم يبالغ في الاختصار تقريبا تعليل للنفي لا نفي للتعليل وذلك
ظاهر من الكلام متبادر بحسب المقام فلا حاجة الى التاويل بل لا وجه له عذرا ما
التحصيل الى الافهام وتسهيلا لطريق الافهام فان الايجاز المتجاوز عن الحد مخل
للفهم الا انه خالف الاصل في مواضع كثيرة وما اصاب في قوله خالف الاصل لعلة
لطيف وابقى عليه في محال عديدة اعراضا وهو مجاب على ما تقف عليه في مواضع
فاردت ان اكشف القناع عن وجوه الخلل في مواضع الزلل مراعيا فيه نظر
الانصاف وابين انه عدل عن نهج الصواب في مواضع خالف فيها الاصحاب.
يعني اتحرى هذا الفن متجانبا عن التعصب والاعتساف فرتبت الكتاب يعني ما
صنفه من تلخيص المفتاح في تفصيل فنون البلاغة على ترتيبه واوردت اكثر
المسائل بعين تركيبه لان الغرض تصحيح السقيم والمستقيم لا يحتاج الى التقويم
واضفت اليه فوائد قواعد التقطتها من كتب القوم مثل الجاحظ والشيخ عبد القاهر
الجرجاني والعلامة الزمخشري والامام المرزوقي والميداني والامام المطرزي
وصدر الافاضل ونصبت فيه موائد فوائد انزل على من السماء اراد به جواهر وجواهر
استخرجها من بحر الخاطر والتغيبت فيما تقصر العبارة عن بيانه من المعاني الدقيقة
بالاشارة والتلويح نوع خاص من الاشارة وكذا الايماء في قوله والكناية
والايماء نوع خاص من الكناية على ما تقف عليه عند تحقيقها وما توفيقي وحسبي
الا بالله وهو حسبي ونعم الوكيل جعله اعتراضية هاديا الى سواء السبيل مقدمة
ذكرها لعدم المقتضي للتوقيف بخلاف الفنون الثلاثة والخاتمة قال في الفائق المقدمة
الجماعة التي تتقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد استعيرت لاول كل شيء فقيل
مقدمة الكتاب ومقدمة الكلام وفتح الدال خلف وتعل وجه ذلك ان التقديم ينبني
عن استحقاق ذات له بخلاف التقدم ولا يخفى ان ما ذكرنا حقه التقديم وان اخر
صاحب المفتاح بعضها وسكت عن بعض واما التعرف بالفرق بين مقدمة العلم
ومقدمة الكتاب فتعسف لا حاجة اليه اذ نكاية كما لا يخفى ولما كان النظم اصل البلاغة باعتبار
ركنها الاعظم المعاني واساس المعاني النظم وكذا قال العلامة الزمخشري في سورة طه

وما ذكره الشيخ من ان النفي ازاد على كلام
فيه تقييد يتوجه الى ذلك القيد لا يبلغ ما نحن فيه
لان النفي لم يدخل ههنا على كلام فيه تقييد بل ادخل
القيد على كلام فيه نفي اذ لا يرجع القيد المذكور ان
يكون قيدا للمنفي ـ منه

قال الشيخ في دلائل الاعجاز ولم ازل منه منذ خدمت
العلم انظر فيما قاله العلماء في معنى هذا الفن فاجد
بعض ذلك كالرمز والايماء والاشارة في خفاء و
بعضه كالتنبيه على مكان الخبي ليطلب وموضع الدفين
ليبحث عنه فيخرج ـ منه

هو اي النظم ام اعجاز القران والقانون الذي وقع عليه التحدي انتهى وذكرت
ان نظم الكلام موزونا كان او غير موزون صياغة وضرب من التصوير وكره
الشيخ في دلائل الاعجاز والبحث في المعاني عن خصوصيات تلك الصور باعتبار مطابقتها
لمقتضى المقام بداية وقال النظم في مصطلح اهل هذا الفن توخي معاني النحو لما
كان الاخ الصديق يقصد مقصد اخيه وارادة كل منهما يكون موافقة لارادة
الاخ يقولون يتوخى فلان شان فلان اي يقصده في سيره فيما بين الكلم
على حسب المقاصد سواء كان تلك المقاصد من جنس مقتضيات المقام بان
يحتاج في تاديتها الى زائد من دلالات وضعية او لا يكون من جنسها بان لا يحتاج
في تاديتها الى زائد من دلالات وضعية وهذا ظاهر من كلام الشيخ حيث قال
في دلائل الاعجاز وجملة الامر ان صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ الى لفظ
حتى يكون هناك اتساع ومجاز ثم قال واعلم ان هذا كذلك ما دام النظم واحدا
فاما اذا تغير النظم فلا بد حينئذ ان يتغير المعنى يعني صورته وهذا صريح في انه لا توقف
لوجود النظم في الدلالات العقلية بل تتبدل ايضا من خصوصية الى اخرى فمن وهم
ان النظم تطبيق الكلام لمقتضى الحال فقد وهم لم يقل على حسب الاغراض كما قال
الغير لان الله تعالى منزه عن الاغراض فلا ينتظم الحد المذكور نظم كلامه ثم لما كان
اللفظ وهو على مصطلحهم عبارة عن صورة المعنى الاول الدال على المعنى الثاني
على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا وضعوا اللفظ بما يدل على تفخيمه لم يريدوا اللفظ
المنطوق ولكن معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني والسبب انهم لو جعلوها
وصفا للمعاني لما فهم انها صفات للمعاني الاول المفهومة اعني الزيادات والكيفيات
والخصوصيات فجعلوها كالمواضعة فيما بينهم ان يقولوا اللفظ وهم يريدون
الصورة التي حدثت في المعنى والخاصية التي تجددت فيه بتوسط النظم في الاصالة
باعتبار انه اساس البيان باعتبار ان البحث فيه عن خصوصيات تلك الصور
الحادثة في المعاني الاول المعبر عنها بالالفاظ من جهة كيفية دلالتها على المعاني
الثواني اردف النظم به وقال واللفظ توخي معاني اللغة للكلم التي يقال لها
المعاني الاول على حسب الدلالة اي دلالة تلك المعاني بوجه من وجوه الدلالات

المعتبرة عند البلغاء على المعاني المقصودة التي يقال لها المعاني الثانية
الفصاحة هي جودة اللغة ذكره الجوهري وقال في الاساس افصح العجمي تكلم بالعربية
وفصح انطلق لسانه بها وخلصت لغته من اللكنة تقول فصح فلان ثم فصح لفظه
تقسيم الفصاحة الى اللفظية والمعنوية مذكور في المفتاح ولا بد من تقديمه على
ما سيأتي في بيانه لان المفرد انما يوصف بقسمها الاول دون الثاني لان مرجعها الى
الخلوص عن التعقيد المعنوي وذلك غير متصور في الالفاظ المفردة على ما صح
عند الشيخ حيث قال في دلائل الاعجاز ومن المعلوم التي تجد سبيل تجريدها على اللفظ
ثم لا تعترض فيك شبهة ولا يكون منك توقف في انها ليست له ولكن لمعناه قولهم
لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ولفظه معناه ولا يكون
لفظه اسبق الى سمعك من معناه الى قلبك وقولهم يدخل في الاذن بلا اذن
فهذا مما لا يشك العاقل في انه يرجع الى دلالة المعنى على المعنى وانه لا يتصور
ان يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة لانه لا يخلو السامع
من ان يكون عالما باللغة بمعاني الالفاظ التي يسمعها او يكون جاهلا بذلك
فان كان عالما لم يتصور ان يتفاوت حال الالفاظ معه فيكون مع لفظ اسبق
الى قلبه من معنى لفظ اخر وان كان جاهلا كان ذلك وصفا ابعد انتهى واذ
لا احتمال للتعقيد المعنوي في الالفاظ المفردة فلا مجال لان يكون بعضها متصفا
بالفصاحة التي مرجعها الى الخلوص عنه ثم ان الشيخ ينكر اطلاق الفصاحة على وصف
الكلمة لا باعتبار معناه فانه قال في دلائل الاعجاز وهل يقع في وهم وان
جهد ان تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير ان ينظر الى مكان تقعان فيه
من التأليف والنظم باكثر من ان تكون هذه مألوفة مستعملة وتلك غريبة وحشية
او تكون حروف هذه اخف وامتزاجها احسن ومما يكد اللسان ابعد وهل تجد احدا
يقول هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني
جاراتها وفضل مؤانستها لاخواتها وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة وفي خلافه
قلقة ونابية مستكرهة الا وغرضهم ان يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين
هذه وتلك من جهة معناهما وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وان الاولى لم

من لم يفرق بين افصح وفصح قال يقال فصح الاعجمي وافصح اذا انطلق لسانه وخلصت لغته من اللكنة وجادت لغته افصح عن قصوره. منه

بل المفرد ايضا يوصف بالفصاحة المعنوية لان المجاز والكناية يوجدان في المفرد فان لفظ العضب اذا اريد به المجاز ولفظ العضب اذا اريد به السرور كناية. منه

تكن بالثانية في معناها وان السابقة لم تصلح ان تكون لفقا للتالية في مؤداها
انتهى ففصاحة الكلمة عنده اصابة مكانها من النظم وحسن الملائمة بينها وبين جاراتها
من جهة المعنى وكذا ينكر فصاحة الكلام لا من جهة المعنى فانها عنده خصوصية في
نظم الكلم وضم بعضها الى البعض على طريقة مخصوصة ذكره في الكتاب المذكور ويوصف
بها المركب والمفرد كلاما كان او غير كلام على ما يستحق عليه وانما لم يقل يقال
تركيب فصيح اذ لا دلالة فيه على توصيفها بالفصاحة اللفظية بل نقول لا دلالة فيه
على توصيفها بالفصاحة بالمعنى الذي ذكر ههنا فان لها معان اخر فيحتمل ان يكون
التوصيف المذكور بحسب معنى اخر منها ما ذكر الخفاجي في سر الفصاحة الكلام بدل
المركب وقلده صاحب الايضاح ولم يصب اذ يلزم في التأويل فيه او في المفرد فلا و
لا التزامه بلا ضرورة ومعنوية يوصف بها المفرد والمتكلم على ما يستحق عليه
والبلاغة المفهوم من الصحاح وسائر كتب اللغة الترادف بين الفصاحة والبلاغة نعم
فرق بينهما اصحاب هذا الفن كصاحب المفتاح وغيره والفرق الذي ذكره المصنف
على الاصطلاح المذكور في المثل السائر لابن الاثير يوصف بها الاخيران على ما يستحق
عليه فقط اي لا يوصف بها المفرد وقط بالتخفيف اسم مبني على السكون مثل قد
ومعنى وكلاهما بمعنى حسب الا انها معربة وقد يكون اسم فعل بمعنى يكفي فيقال قطني
بنون الوقاية كما يقال يكفيني كذا في مغني اللبيب والمناسب للمقام هو المعنى الاول
واعلم ان تفصيل الفصاحة والبلاغة من جملة ما ينبغي ان يعلم وعند الحاجة الى كونه
حقه ان يتقدم ولذلك قدم على التعريف لا لتعذر الجمع بين الحقائق المختلفة في تعريف
واحد كما سبق الى بعض الاوهام لان اشتمال التحديد على او التنويعية غير مستنكر كما
بعض المحققين ان او في الحد والتي ذكرت فيها ليس للترديد بل للتقسيم اي ايا كان
من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود ● فالفصاحة اللفظية في المفرد
اعمال الفصاحة في الظرف المذكور ولا يمنع عدم كونها بالمعنى المصدري اذ يكفي في ذلك تضمنها
معنى الكون والحصول كما قيل في اعمال البناء والحديث والقصة في الظرف فالظرف لغو
نعت منعه للفصاحة لان المقصود تعريف الفصاحة الكائنة في المفرد لا تعريفها حال كونها
في المفرد وان كان المآل واحدا واعلم ان الفصاحة وراء الصحة فان اللفظ مفردا كان او

قوله تعريف الفصاحة والبلاغة ... منه

قوله تفصيل الفصاحة ...

قط

قوله بل للتقسيم ... منه

قوله فالظرف لغو ... منه

من شرح المواقف

او مركبا انما يكون فصيحا بعد ان يكون صحيحا من جهة اللغة والصرف ولذلك لم يذكر في
حدها شرايط الصحة فمن وهم ان صاحب المفتاح اخذ بتقييد العربية في حد الفصاحة عن
الغلط فقد وهم كونه اجرى انما قال اجرى لان اصل الجريان شرط الصحة وقد فهمت
آنفا ان الفصاحة وراء ذلك فلا نذكر شرطها في حد الفصاحة والمراد كونه جاريا
جريانا تاما الا ان يكون هناك كلمة اخرى بمعناها هي اقل منها جريانا على قوانين
اللغة يعني قانون متن اللغة وقانون الاشتقاق وقانون الصرف ومن قصره
على الاخير فقد قصر فان قلت معنى القانون في الاخيرين ظاهر واما في الاول فلا
اذ لا دخل للقياس في متن اللغة قلت نعم لا قياس فيه لكنه لا يخلو عن قواعد كلية و
القانون بمعنى القاعدة الكلية اعم من القياس منها ان لا يكون الكلمة المهجورة الاستعمال
كما ذكره الجوهري في ودع وذر ويذر ونحو حيث قال اصل يدع ودع وودع بدع والماضيه
ماضيه ولا يقال ودعه وانما يقال تركه ولا وادع ولكن تارك وربما جاء في ضرورة
الشعر ودعه فهو مودوع على اصله وقال في موضع آخر والعرب لا تتكلمون
بذلك الا على سبيل المفعول به وان كان بمعنى الفاعل مثل قولهم زهي الرجل وعني بالامر
ونتجت الشاة والناقة واشباهها وقلت لاعرابي من بني سليم ما معنى زهي الرجل
الجب بنفسه فقلت اتقول زهى اذا افتخر قال اما نحن فلا نتكلم به انتهى وذلك ان
الاستعمال امر وراء الوضع وقد يعتري عنده ما يخرج اللفظ الموضوع عن موجب
وضعه كتخصيص الاول فان الاشتراء من ذوي العقول فلا انتقال الى البلدان ولا الى الحجر
ولا الى من لا خطر له مع ان موجب وضعه العموم بحال الا ان اهل الاصل وليس مع ذلك
التخصيص امر ان المخالفة لقانون من قوانين اللغة انما تخل بالفصاحة اذا لم يكن بسبب
واما اذا كانت بسبب مثل المحافظة على الموازنة كما في قوله عم ارجعن مأزورات
غير مأجورات وموجب القياس ان يقال موزورات وانما عدل عنه للموازنة بمأجورات
وقوله عم ومن كل عين لامة وموجب القياس ملمة والعدول عنه لمحافظة الموازنة
مع قوله هامة فلا تخل بها واذا تقرر هذا فخو فك الادغام في الاجلل في قوله الحمد لله
العلي الاجلل لا يخل بالفصاحة وان كان مخالفا للقياس لانه كان محافظة على ميزان الشعر والمخالفة
للمخالفة الموازنة وهي ليست من ضروريات الكلام المنثور واذا لم يكن محذورا اخلالا بالفصاحة

بالفصاحة فلان لا يكون المخالفة للمحافظة الوزن وهو من ضروريات الكلام
المنظوم مخلا بها بطريق الاولى خاليا عن تنافر الحروف المفضي الى ان يثقل
اللفظ على اللسان ويعسر النطق به متناهيا كان فيه او لا فقوله نحو الهعخع مثال
للاول وقول المستشزر مثال للثاني وانما يثقل والمستشزرات زاد الوهم من
زعم ان كراهتها لطولها منفردا او مجتمعا مع ما في الاصل من الثقل والضابط
ههنا ما ذكر في المثل السائر وهو ان كل ما يعده الذوق الصحيح والسليم ثقيلا عسر النطق
به فهو متنافر سواء كان من قرب المخارج او بعدها او غير ذلك والتوعر وهو
ان يكون اللفظ ثقيلا على السمع كريها على الذوق وقد عبر عنه صاحب المفتاح
بالبشاعة مثل الطلخم وارجاعه الى الغرابة تعسف بارد وتكلف شارد على ان
الغرابة نفسها ليست من الاسباب المخلة بالفصاحة الا يرى ان بشارا اكثر في زمانه
المشهورة من الغريب ولم يقل احد ان ذلك اخل بفصاحتها وكذا كون الكلام
وحشيا ليس منها كيف وقال الشارح في جواب خلف الاحمر انما قلتها يعني القصيدة
المذكورة اعرابية وحشية فقلت ان ذلك النجاح في التبكير كما يقول الاعراب البدويون
ولو قلت بكرا فالنجاح في التبكير كان هذا من كلام المولدين وقيل خلف في قبل بين
يدي ابي عمرو العلاء فصاحب المفتاح اصاب في عدم عده الغرابة الوحشية من
الاسباب المخلة بالفصاحة وتبعه المصنف رح وصاحب الايضاح لم يصب في مخالفته
له فيه واما نحو المسرج في قول العجاج ومقلة وحاجبا مزججا وفاحما ومرسنا
مسرجا فالخلل فيه بسبب الخفاء في وجه دلالته على المعنى المراد حتى اشتبه على مثل
الاصمعي فمرجع الخلل من جهة الفصاحة المعنوية قوله مزججا اي مدققا مقوسا من
الزج دقة الحاجب واستقواسه نص عليه في الاساس ويشهد له قول حسان بن ثابت
رضي الله عنه في مدح حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعينين وبحاجبين من تحته حاجب
زج كشق النون من خط كاتب فما في الصحاح من ذكر الطول بدل الاستقواس ليس
بصحيح في شرح قصيدة كعب بن زهير في مدح رسول الله عليه الصلوة والسلام لم يسمع وصف
الانف بالمسرج قبل العجاج واختلف اهل اللغة في معناه على ثلثة اقوال احدها انه كالسيف
في البريق والثاني انه محش من قولهم سرج الله وجهها اي حسنه ولم يذكر صاحب المحكم سواه

والثالث انه كالسيف السريجي في الدقة والاستواء وهو منسوب الى قين يقال
سريج ولم يذكر التبريزي من غير هذا القول وقال قال الاصمعي ما كنت اعرف المسريج
ولم اسمعه الا في بيت العجاج فسألته اما اتيا فقال اتعرف السريجيات يعني السيوف فقلت
نعم فقال ذلك اراد ثم قال ابن هشام وارجح الاقوال من حيث الصناعة الثاني لان
صيغة المفعول لا تشتق من الاعيان كالسراج وشذ قولهم مدرهم والامر الثالث النسبة
كالسريجي وانما يشتق من الفعل وارجحها من حيث المعنى الاخير لانه تفسير بما يحتمل الانف
انتهى وعندي صحح اخر للمعنى وهو ان فيه تدارك للشين المتوهم من لفظ المرسن فانه
باعتبار اصل معناه ينبئ عن العطوسة في الانف وبالتشبيه بالسيف في الدقة و
الاستواء يزول هذا الاحتمال والتولد الا يكون مولدا بل يكون عربيا اصليا
كان او معربا فان الاعجمي بعد التعريب يكون عربيا قال الامام البيضاوي في تفسيره
القسطاس رومي معرب وفي المركب كونه اجرى على قوانين النحو اي لا يكون على خلاف
المشهور وما ذهب اليه الجمهور احترز عن مثل الاضمار قبل الذكر لفظا ومعنى وحكما
نحو ضرب غلامه زيدا قوله ومعنى الاحتراز عن مثل ضرب غلامه زيد فان زيدا فيه
مقدم في المعنى وقوله حكما للاحتراز عما اضمر لاشتهاره فانه مذكور حكما قال الواحدي
تفسير قوله تع وليقولوا درست اي دارست اليهود محمدا عليه السلام وجاز اضمارهم
بلا ذكر • الى هنا انتهت نسخة المص رح • هكذا وجدت النسخة التي انتسخت منها ثم

باب خيار الرؤية

اعلم ان هذا الخيار على ما ياتي التصريح به فيما بعد من
قبل المص يمنع تمام الصفقة وهذا المنع ثابت قبل الرؤية والا يلزم انتقاض
الصفقة بالرؤية بعد تمامها ولا وجه له فثبات الخيار الذي يترتب عليه هذا
النوع من المنع يثبت قبل الرؤية وهذا لا ينافي قوله فلا يثبت قبلها لان ما نفاه
غير ما اثبتناه وذلك ان هنا خيارين احدهما بمعنى ان شاء فسخ العقد وان شاء
ترك والثاني بمعنى ان شاء فسخ العقد وان شاء رضي به والمعلق بالرؤية انما
هو الثاني والذي يمنع تمام الصفقة هو الاول وهو المراد من الخيار المذكور في

في العنوان لا الثاني كما هو المتبادر الى الافهام • من مساق الكلام • لما
عرفت ان المنع عن تمام الصفقة اثر الخيار الاول دون الثاني فاضافته
الى الرؤية لانه ملابسة لامر قبيل اضافة الحكم الى سببه لما عرفت ان ثبوت
هذا النوع من الخيار ليس بالرؤية بل بعدها وقد اشار اليه المص في اوائل هذا
الكتاب بقوله ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية حيث اضاف
الخيار الى عدم الرؤية نعم ثبوت النوع الاخر منه بها لكنه لا يناسب العنوان
لما مر ولانه لا ينتظم المسئلة القائلة اذا قال رضيت ثم رآه له ان يرده لان
ذلك بحكم الخيار الاول دون الثاني فتامل وبهذا التفصيل تبين ان ما قيل وفيما
فيما اشار اليه المص من جواب دخل مقدر بقوله وحق الفسخ بحكم انه عقد غير لازم
نظرا لان عدم لزوم هذا العقد باعتبار الخيار فهو ملزوم للخيار والخيار معلق
بالرؤية لا يوجد بدونها فكذا ملزومه لان ما هو شرط اللازم فهو شرط
للملزوم منشاؤه عدم الفرق بين الخيارين ومن اشترى شيئا صدر الكلام
هنا وفي خيار العيب لانه ذكره باداة الوصل لما في كل من المقامين من
المناسبة بين المعطوفين من حيث انهما من جنس الخيار ولفقدان هذه المناسبة
فيما سبق من خيار الشرط ترك اداة الوصل ثمة ولان الخيار اذا داه هذا الخيار
يمنع تمام الحكم دون ابتدائه بخلاف خيار الشرط فانه يمنع ابتداءه ايضا نص على
ذلك الامام شمس الائمة السرخسي في فصل بيان فساد القول بجواز التخصيص في
العلل الشرعية من اصوله فلا يتحقق الملك مع خيار الشرط اصلا ويتحقق مع
خيار الرؤية الا انه لا يتم ويستفق على هذا المقصود وعلى انه لا يتحقق
الملك باذن الله تع وكذا اي ولعدم تحقق الملك مع خيار الشرط اصلا وتحققه
مع خيار الرؤية يبطل خيار الشرط باخذ من له الشرط الشفعة لاقتضاء اخذها
تحقق الملك ولا يبطل خيار الرؤية باخذها من له الخيار واما خيار العيب فلا
يمنع واحدا منهما بل يمنع لزوم الحكم فقط ولهذا والمنعه لزومه وعدم منعه
تمامه يرد المشتري المبيع به ولكن لا يرده بعد القبض الا بقضاء او رضا بخلاف
خيار الرؤية فانه لما كان مانعا لتمام الحكم انفسخ برد المبيع به بلا حاجة الى احد

حيث ذكر الخيار وعقبه بخيار العيب الخ • منه

رد لصاحب النهاية ومن تبعه •

فانكر صاحب الغاية •

تعريض لصاحب الغاية •

بل يتحقق فان رشح جامع الصغير وخيار العيب
لا يمنع تمام الصفقة لا يرد فيه العقد على اعتبار السلامة
والسلامة عن العيب ثابتة من حيث الظاهر فكانت
الصفقة تامة ولهذا لا يملك الرد بخيار العيب بعد القبض
الا بقضاء او رضا وفي خيار الشرط والرؤية
ينفرد بالرد • منه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/74
Tasnif No : 297.4

منها قال في شرح الطحاوي ان الرد بخيار الرؤية فسخ قبل القبض وبعده ولا حاجة
الى قضاء القاضي ولا الى رضاء البائع ولكن يشترط حضرة البائع خلافا لابي يوسف
واعلم ان مسئلة من مسائل هذا الباب ذكرها المص بتقريب في اوائل هذا الكتاب
حيث قال ومن باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع في قفيز واحد عند ابي حنيفة
الا ان يسمي جملة قفزانها ثم اذا جاز في قفيز واحد عنده للمشتري الخيار لتفرق
الصفقة عليه وكذا اذا كيل في المجلس او سمى جملة قفزانها لانه علم ذلك الان فله
الخيار كما اذا راه ولم يكن راه وقت البيع انتهى ومن هنا ظهر ان المراد من الرؤية
العلم ولا يلزم ان يحصل بها ويأتي في تضاعيف مسائل هذا الباب ما يكشف الحجاب
عن هذا التجوز وتخصيص الرؤية بذلك من بين سائر الاسباب لان غالب حصول
العلم بالاوصاف بها والكشف وجه رجوع خيار تكشف الحال المسمى بخيار الكمية الى
خيار الرؤية وقد مر تفصيل هذا فيما تقدم فتذكر وقال الشافعي رح لا يصح العقد
اصلا قال الامام شمس الائمة السرخسي في المبسوط ان لم يكن جنس المبيع معلوما للمشتري
فالعقد باطل عند الشافعي قولا واحدا وان كان الجنس معلوما فله قولان ولا يذهب
عليك ان التعليل الذي ذكره المص من جانبه ظاهر الانطباق على الصورة الاولى
فلا وجه لما قيل ان الخلاف في امة قائمة بين ايديهما منتقبة ومن بيع الكلام ما قيل
في هذا المقام ولا اشكال ان عينها معلوم بالاشارة اليها واما كونها جارية وكونها
مملوكة فلا طريق لمعرفة ذلك الا بخبر البائع له اذ لا خفاء في ان لمعرفة ما ذكر طريقا
اخر فتدبر قوله الخيار اذا راه اثبت خيار فسخ العقد للمشتري وهو فرع جواز البيع
فثبت ذلك اقتضاء وقد افصح عن هذا من قال حتى الشراء وبنى عليه حكما وثبوت
الحكم الشرعي بطريق الاقتضاء من النوادر حتى لم يظفر به ائمة الاصول فلذلك لم
يذكروا مثالا من الكتاب او السنة في كتبهم ولان الجهالة لعدم الرؤية فيه انه
تعليل بالعدم والحصار للمفسد فيما ذكر غير مسلم فافهم وكذا اذا قال رضيت ولو
قال رضيت قبل ان يراه له ان اخر واظهر فان قلت اي فرق بين خيار العيب
وخيار الرؤية فان المشتري لو رضي بالعيب قبل رؤية العيب يسقط الخيار وفي
خيار الرؤية لا يسقط قلت السبب في خيار العيب انما هو العيب في المبيع وكونه معيبا

فانه رد صاحب الكافي واخذ من المبسوط

فانه رد صاحب المبسوط وتبعه صاحب الكافي

صاحب الكافي

قوله تاج الشريعة

[illegible]

معيبا سابق على الرضا فكان الخيار بعد وجود سببه فيصح ولا كذلك خيار الرؤية
كذا قيل ولا وجه للفرق المذكور لما عرفت فيما تقدم ان السبب في خيار الرؤية عدم
الرؤية لا الرؤية ثم ان للسائل ان يعود ويقول كما ان خيار الرؤية
لا يثبت قبل العلم بالوصف والسقوط فرع الثبوت فلا يسقط قبل العلم به كذلك
خيار العيب لا يثبت قبل العلم بالعيب فحقه ان لا يسقط ايضا قبل العلم بحكم العلة
المذكورة هذا ما ادى اليه الجليل النظر واما الذي تقتضيه النظر الدقيق فقد قررناه
في بعض تعليقاتنا ان الخيار معلق بالرؤية اعلم ان الحديث المذكور قد دل
بمنطوقه على ثبوت الخيار بعد الرؤية ويلزمه ان لا ينبرم العقد قبلها بقوله رضيت
والا يلزم ان لا يثبت للمشتري خيار الفسخ بعدها في تلك الصورة وهو
خلاف حكم النص المذكور وقد دل بمفهومه على عدم ثبوت الخيار قبل الرؤية فلا
عبرة لقوله رضيت وتقرير المص حيث تمسك بمقدمة التعليق انما ينطبق على
الثاني وكان حقه ان يقرره منطبقا على الاول لان المفهوم ليس بحجة عندنا
فلا وجه للتمسك به ثم ان من قال بحجيته لا ينكر قوة المنطوق وفضل التمسك
على التمسك بالمفهوم فلا وجه للعدول عن الاول على اصله ايضا ومن المتصدين
لشرح هذا الكتاب من قال في تقرير بعض ما ذكرنا فكيف يستدل على العدم قبل
الرؤية ومن مذهبكم ان التعليق بالشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم ثم اجاب عنه بان هذه قضية متلقاة من جهة الشرع والشرع
اثبت الخيار بعد الرؤية فلا يثبت قبلها اذ لو ثبت قبلها لا يكون له الخيار
بعدها ولم يدر انه تمسك بوجه اخر غير ما ذكره المص فلا يجدي نفعا في دفع ما
اورد على ما ذكره فلا يثبت قبلها لما روينا لقائل ان يقول لا دلالة فيما
روى على التعليق لما قررناه في بعض تعليقاتنا من ان المفهوم منه ثبوت
الخيار وبقاؤه بعد الرؤية لا حدوثه بعدها والسقوط فرع الثبوت ولما
استشعر ان يقال لا له ان يفسخ العقد قبلها ولو لم يكن له خيار قبلها كان له حق
الفسخ قبلها تدارك في دفعه بقوله وحق الفسخ الخ والسؤال المذكور انما يتجه على
قول بعض المشايخ على ما صحح عنه صاحب التحفة حيث قال وهل يملك الفسخ

تاج الشريعة

[illegible]

قبل الرؤية لا رواية في هذا واختلف المشايخ قال بعضهم لا يملكه لانه لا يملك
الاجازة قبل الرؤية فلا يملك الفسخ لان الخيار لم يثبت وبعضهم قالوا يملك
الفسخ لا بسبب الخيار لانه غير ثابت ولكن شراء ما لم يره المشتري غير لازم
والعقد الذي ليس بلازم يجوز فسخه كالعارية والوديعة بحكم انه عقد غير لازم
لقائل ان يقول لو كان عدم لزوم العقد مما يوجب حق الفسخ لكان حق
الفسخ ثابتا في خيار العيب ايضا لان العقد الذي فيه خيار العيب غير لازم ايضا
واللازم باطل اذ ليس للمشتري حق الفسخ عند ثبوت خيار العيب له ولذلك
يحتاج في الفسخ بعد القبض الى القضاء او الرضا بخلاف المشتري فيما نحن فيه
فان له حق الفسخ ولذلك لا يحتاج الى واحد منهما والحق ان ثبوت حق
الفسخ هنا بحكم انه عقد غير تام وقد عرفت ذلك وعرفت ايضا معنى عدم
تمامه لا بمقتضى الحديث فيه بحث وهو ان ثبوت الخيار بعد الرؤية يستلزم
عدم لزوم العقد قبلها وقد تقرر في موضعه ان ما يثبت به الملزوم عبارة
يثبت به اللازم المتقدم اقتضاء فالنص المثبت للخيار عبارة مثبت لعدم لزوم
العقد بمقتضى الحديث لان حق الفسخ اذا كان لعدم اللزوم وهو بمقتضى الحديث
فلا جرم يلزم ان يكون حق الفسخ ثابتا بمقتضى الحديث فالصواب ان يقال
على وفق سياق المقال الا بموجب الخيار بدل قوله لا بمقتضى الحديث ولان
الرضا تعليل اخر لاصل المسئلة لا جواب اخر عما اتجه على التعليل الاول كما سبق
الى بعض الاوهام وتقريره على وفق ما في الشروح ان الرضا عبارة عن ارادة
الشيء مع ضرب استحسان واستحسان الشيء قبل العلم باوصافه لا يتحقق فلا يوجد
الرضا حقيقة قبل الرؤية ويمكن ان يناقش فيه بان الرضا بهذا المعنى اخص
من مطلق الاختيار فلا يلزم من انتفائه قبل الرؤية انتفاء الخيار الذي كلامنا
فيه قبلها بقي في هذا المقام موضع كلام وهو ان موجب ما قيل في تقرير التعليل
المذكور ان لا يثبت الرضا بالعيب قبل رؤيته فينبغي ان لا يسقط خيار العيب
ايضا قبلها لا يقال الرضا بالعيب قبل رؤيته انما يصح لان سببه العيب وكون
المبيع معيبا سابقا على الرضا فاعتبر لوجود سبب الخيار وهذا السبب الرؤية

صاحب الكافي وجميع النهاية

الرؤية فلا يثبت الخيار قبلها لانه بعد تسليم صحته لا يدفع النقض عن الوجه
المذكور وانما قلنا على تقدير صحته لان قوله لان سبب العيب غير مسلم فان
العيب سبب خيار العيب لا سبب الرضا به والفرق واضح بخلاف قوله
رددت لان الرد لا يستلزم الرضا وان كان قد يقارنه كما اذا كان
الرد لضرورة العجز عن اداء الثمن لا لعدم الرضا بالمبيع ومن وهم انه لا يكون
الا لعدم الرضا فقد وهم وهذا لان لزوم العقد تعليل اخر للقول الاول
لا بيان لوجه الاعتبار المذكور كما يوهمه عبارة هذا وكان حقها ان لا تذكر
لانها اجنبية في المقام بل مخلة لانتظام الكلام ولو قيل قبلها اعتبارا
بخيار المشتري لكان لها وجه الا انه لا يتعدد وجه التعليل وبهذا التفصيل
تبين فساد ما قيل في شرح هذا الكلام وذلك لان العقد لا يلزم الا بتمام الحكم
وتمام الرضا لم يثبت من البايع للجهالة فثبت له الخيار كالمشتري ولهذا كان حكم
خيار العيب وخيار الشرط باحد الجانبين وكذا خيار الرؤية حيث خلط
فيه بين الوجهين كما لا يخفى على من تأمل فيه بقي ههنا شيء وهو ان الثابت
بما ذكر عدم لزوم العقد في الصورة المذكورة وهو لا يكفي في ثبوت خيار
الرؤية لما نبهت عليه فيما تقدم من ان ذلك اثر خيار العيب وخيار الرؤية
فوقه ولا بد فيه من عدم تمام الحكم وما ذكر قاصر عن افادته فلا يثبت دونه
فيه بحث وهو انه ان اريد نفي الثبوت بالنص المذكور فلا يتم به التقريب اذ لا
يلزم من عدم الثبوت به ان لا يثبت اصلا حتى يتم المطلوب وان اريد النفي
الثابت به بمفهومه فمبناه على حجية المفهوم وهي خلاف مذهبنا وايضا عبارة
النص المذكور وان كانت ساكتة عن ثبوت الخيار دون الرؤية لكن
دلالته ناطقة به لما عرفت ان الحكم المذكور معلل بعلة شمولها للصورتين ظاهر
عند من له ادنى تأمل وان نوقش في تحقق شرط دلالة النص فيه فنقول
لا شبهة في ان الحكم المذكور معقول المعنى فالقياس الصحيح مساغ وهو ايضا
مقدم على المفهوم فافهم ومن المتصدين لشرح هذا الكتاب من قال في
صدد الجواب عما ذكر ان الحكم المذكور ثابت بالنص غير معقول المعنى فلا يجوز

صاحب النهاية

غاية البيان

صاحب النهاية

٢٨٠
٤٨٦

فلا يجوز فيه القياس بلمنا ولكن القياس على مخالفة الاجماع باطل وحكم جبير بن عثمان رض وطلحة رض كان بمحضر من الصحابة رض ولم ينكره احد فكان اجماعا فبطل الالحاق دلالة وقياسا ولم يدر ان قوله ان الحكم المذكور غير معقول المعنى تخطئة للمصرح قوله ولان الرضا بالشيء قبل العلم به الخ ولمن سبقه من الاول على الوجه المذكور من الفقهاء والمجتهدين لانه صرح في ان الحكم المذكور معقول المعنى ثم ان في جوابه التسليمي رجاع لاحد الوجهين الى الاخر وقد فصح عن هذا من فصل الوجهين وقال وبنا للرجوع اليه ان عثمان رض باع ارضا الخ ثم قال ولان خيار الرؤية معلق برؤية المشتري لما روينا فلا يثبت دونه بل فيه تتميم بعليل مما يستقل في تمام التقريب فيلزم الاستدراك ومنهم من قال في تقرير الوجه الاول لان الخيار ان ثبت للبائع فاما ان يثبت بما روينا او بدلالته او بحديث اخر لا يجوز الاول لانه معلق بالشراء فكيف يثبت في البيع به ولم يرو حديث اخر في البيع وهو ليس في معنى الشراء ليثبت الحكم فيه دلالة لان المشتري ظنه خيرا مما رآه اي فرده لفوات الوصف المرغوب فيه والبائع لو رده لرده باعتبار ان المبيع ازيد مما ظنه فصار كما لو باع عبدا بشرط انه معيب فاذا هو صحيح فانه لم يثبت فيه للبائع خيار ولا يخفى في هذا التقرير من اظهار ما في تقرير المصنف لك الوجه من القصور لما روينا كان حقه ان يذكر قبل قوله فلا يثبت دونه لانه تعليل للتعليق المذكور واما عدم ثبوت الخيار دون الشراء على تقدير ثبوت التعليق فمبناه على امر اخر فتدبر وكان بمحضر من الصحابة رض اراد به تقوية الحكم الواقع حيث كان بمحضر جمع من الصحابة رض ولم ينكره احد من الحاضرين ولم يرد به بيان ثبوت الحكم المذكور بالاجماع السكوتي كما سبق الى اوهام الناظرين في هذا المقام اذ لا دلالة فيما ذكره على وقوف عامة المجتهدين في ذلك العصر لذلك الحكم وقبولهم اياه بل الظاهر من قول عثمان رض لي الخيار لاني قد بعت ما لم اره ان الحكم المذكور كان على خلاف رأيه ومن هنا انكشف وجه المساغ لخلاف الشافعي في صحة شراء ما لم يره المشتري ثم خيار الرؤية هذا الخيار هو الذي يثبت عند

رد صاحب النهاية
صاحب التبيين
صاحب الكافي
عبارة الكافي عما اشترى
من شراح هذا الكتاب وغيرهم
فائدة لم يثبت انعقاد الاجماع على صحة حكم جبير رض لان القول المذكور على خلاف الاجماع فلا يكون له وجه صحة منه

الرؤية وقد عرفت مما تقدم انه خيار اخر غير ما ذكر في العنوان فان ما ذكر فيه هو الخيار الثابت بسبب جهالة الاوصاف وهو ينتهي بانتهاء ذلك الجهالة والله اعلم. نقل من خط من استنسخها من خط المصنف بعينه

قال باب كيف كان اقول باب مرفوع مضاف الى ما بعده على انه خبر مبتدا محذوف تقديره هذا باب كيف كان واحتمال الوقف والتنوين لا يحتملها المقام لعدم الاستقلال في باقي الكلام كيف للاستفهام عن الاحوال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال هو وقد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال وهو المراد ههنا ومنه ما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه قال بدء الوحي اقول البدء ناقص من البدو بمعنى الظهور ويحتمل ان يكون مهموزا من البدء بمعنى الاول والاول اولى لان الاحاديث على نوعين احدهما كاشف عن حال ظهور الوحي وثانيهما كاشف عن حال ابتداء الوحي وثاني النوعين ينتظم تحت العنوان على المعنى الاول بخلاف اول النوعين فانه لا ينتظم تحت العنوان على المعنى الثاني والوحي في اصطلاح اهل الشرع غير مخصوص بكلام الله تع كما توهم نعم ينقسم الوحي على اصطلاحهم الى المتلو وغير المتلو والاول هو القران اعلم ان الوحي الظاهر ثلثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال رسول الله ص ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما بدا لقلبه بلا شبهة بالهام الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا على ما صرح به صاحب التوضيح قال انا اوحينا اليك اقول الوحي في القران لمعان للارسال الى الانبياء كما في هذه الاية ولانزال القران كما في قوله تع واوحي الي هذا القران ولا لهام كما في قوله تع واوحينا الى ام موسى ولالقاء المعنى المراد كما في قوله تع فاوحى اليهم

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/75
Tasnif No : 297.2

ان يسجوا بكرة وعشيا وللوسوسة كما في قوله تع وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم
واصل ذلك كلمة الاعلام في خفاء **قال** كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده
اقول مقتضى تخصيص نوح والذين من بعده بالذكر ان لا يكون الوحي الى الذين
من قبله من قبيل الوحي الى نبينا ءم ولا يلزم منه ان لا يكونوا موحى اليهم اصلا
اذ يجوز ان يكون الوحي اليهم بكيفية اخرى ولا بعد فيه وما قيل انما ذكر نوحا لانه
اول مشروع عند بعض العلماء مردود بما ذكره صاحب الكشف شارح الكشاف
في تفسير قوله تع كان الناس امة واحدة واما الاتفاق على ملة الاسلام في
زمن ادم قبل ان يحدث قابيل ما احدثه تحقق من غير شبهة **قال** الحميدي **اقول**
الحميدي بصيغة التصغير وياء النسبة منسوب الى جده الاعلى حميد القرشي الاسدي
وقس على ذلك حال التيمي والليثي فانهما منسوبان الى تيم وليث ثم ان الفرق بين
حدثنا وخبرنا وبين اخبرنا واخبرني وبين حدثنا وحدثني مبني على القاعدة [واخبرنا]
المعروفة عند اهل الصنعة وهي انه يقول فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ
حدثني وفيما سمعه مع غيره من لفظ الشيخ حدثنا وفيما قراه وحده على الشيخ
اخبرني وفيما قراه بحضرته في جماعة على الشيخ اخبرنا وهذا اصطلاح معروف
قال سمع علقمة **اقول** ان ههنا ثلث درجات السماع والتحديث والاخبار
والجمهور على ان اعلاها سمعت ثم حدثني ثم اخبرني معنى سمع علقمة يقول سمع منه
قوله على ان الفعل في تاويل المصدر قال الواحدي في تفسير قوله تع اني امنت
بربكم فاسمعون معناه فاسمعوا مني قال ابو عبيدة والمبرد قال ومثل ذلك
سمعت فلانا والمسموع قوله ولكنه من المحذوف وهو من اكثر الكلام يجري على
الالسنة ونحو الكلام ان يقول سمعت من فلان ما قال **قال** على المنبر **اقول**
المنبر بكسر الميم على صيغة اسم الالة مشتق من النبر وهو الارتفاع واللام للعهد
والمعهود منبر رسول الله ءم بالمدينة **قال** سمعت رسول الله يقول **اقول**
كانت الترجمة لبيان بدء الوحي والحديث لبيان كون الاعمال محتاجة الى النية
واعتذر بان المصنف اورد هذا الحديث بدلا من الخطبة وانزل منزلها والسلف كانوا
يستحبون الافتتاح بحديث النية بيانا لاخلاصهم فيه ولا يذهب عليك ان المنا

المناسب لهذا الاعتبار تقديم حديث الخطبة على الترجمة **قال** انما الاعمال
بالنيات **اقول** النية هي الارادة والقصد سواء كان المراد فعلا او تركا
ومن خصها بالفعل فقد اخطاء لان الكلام على وفق اللغة وهي لا تساعد تعميم
الفعل للترك ومن فسر النية بعزيمة القلب فقد افرط حيث جاوز عن
الحد فان العزيمة فوق الهمة والنية دونها ومن قال ان النية عبارة
عن انبعاث القلب نحو ما يراه موافقا لغرض من جلب نفع او دفع ضر حالا
او مالا فقد فسرها بامر عام لتحققه في الشوق والارادة ثم ان القصد توجه
القلب نحو شيء ومن قال انه عزيمة القلب فقد اخطاء لان العزيمة تصميم
للقصد وتوطين النفس عليه ومن قال في رده ان القصد الى الفعل هو ما نجده
من انفسنا حال الايجاد والعزم قد يتقدم عليه فقد اتى بشيء حيث لم يصح
بوجود العزم قبل القصد ولم يقل به احد من ذوي الالباب اعلم ان دواعي
الانسان الى الفعل على ما ذكره الراغب الاصفهاني في تفسيره على مراتب السانح
ثم الخاطر ثم الفكر فيه ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر
وازماع عليه والعزم هو القصد على امضائه ولهذا قال الله تع فاذا عزمت
فتوكل على الله والمراد من العمل الفعل الشامل للقول فيدخل الاذكار دون
العقائد وقرينة قرنية لذلك فان للاذكار اللسانية تعلقا بالنية دون القصد
القلبي وذلك معلوم بالوجدان ومن قال فان قلت النية عمل لانه من اعمال
القلب فلو كان احتياج كل عمل الى النية فالنية ايضا تحتاج الى نية وهلم جرا فيلزم
التسلسل فقد اخطاء في ايراد السؤال ولم يصب في تقرير الجواب حيث خص العمل
بما يحصل بالجوارح فخرج عنه فعل اللسان لعدم اطلاق الجارحة عليها وزعم انه لو احتاج
النية الى نية اخرى للزم التسلسل وغفل عن ان اللازم على التقدير المذكور احتياج
النية الى نية اخرى في ترتب امر عليها لا في تحقق نفسها فغاية ما لزم من وجوب
انتهاء السلسلة ان لا يترتب ذلك الامر على بعض النيات وانما ذكر كل من العمل والنية
على صيغة الجمع لان المراد النوع فان المعتبر في كل نوع من العمل نوع من النية مناسبة

ولذلك لا يكفي في الوضوء نية غسل الاعضاء ولو قيل انما العمل بالنية لفات هذا المهم
وهذا انما وفقنا باستخراجه لا يقال ان دخول اداة التعريف يبطل معنى الجمع لانه يصير
بعام بل مخصوص من هو افصح النبي على ما نص عليه الامام فخر الاسلام البزدوي في اصوله
وتصدير الحديث بلفظ انما لافادة الحصر ذهب العلامة الزمخشري الى عدم الفرق بين
انما بالكسر وانما بالفتح في افادة الحصر ورد عليه ابو حيان بان هذا شيء انفرد به الزمخشري
ولا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر وقال ابن هشام في مغني اللبيب ورده
مردود فانهما قد اجتمعا في قوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى
لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس فاذا تقرر ان التركيب المذكور يفيد الحصر
فظاهر الحديث متروك لوجود العمل حقيقة بدون النية فلا بد من تقدير شيء ولان العامل
مقدر في قوله بالنيات اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق اذا وقع خبرا للمبتدا ولا يجوز
تعلقه بقوله انما الاعمال بالنيات لانه رفع بالابتداء فبقي بلا خبر فلا يجوز والمقدر هو الثواب
دون الصحة فان كثيرا من الاعمال يوجد ويعتبر شرعا بدون النية كغسل النجاسة
وستر العورة لان قوله ولكل امرئ ما نوى يدل على الثواب والاجر لان الذي
له انما هو الثواب في انما العمل فعليه ولان اخر الحديث قرينة لذلك على ما ستقف
عليه ان شاء الله تعالى ومنهم من قال في تقرير وجه تقدير الثواب ان الثواب
منوط بالنية اتفاقا فلا بد ان يقدر الثواب او يقدر شيء يشمل الثواب نحو حكم
الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي
كالصحة واخروي كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل الاعمال بالنيات
ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة ويتجه على تقريره قوله فلا بد ان
يقدر الثواب انه لا يلزم من كون الثواب منوطا بالنية بالاتفاق ان يراد
من هذا الحديث الثواب بل يجوز ان يكون شيء اخر منوطا بالنية كما ان الثواب
كذلك ويراد ذلك الشيء من هذا الحديث لدليل او قرينة لا الثواب لان
موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به البتة نعم اذا لم يكن مانع عن
الجمع يجوز ارادتهما معا وهذا المانع موجود فلا يراد الا احدهما والتعيين
لمرجح ثم ان مقتضى ما ذكره ارادة الثواب هنا او شيء يشمله وطريقها غير

منحصر في التقدير فان المجاز ايضا طريق لها والتجوز بالشيء عن حكمه سائغ شائع
فان قلت الا يجوز دفع المحذور المتوجه على ظاهر الحديث بتخصيص الاعمال
بالعبادات قلت قد ذهب اليه بعضهم واثره على غيره ولا مساغ له لان اخر
الحديث وهو قوله ومن كانت هجرته الى دنيا يأباه لان تلك الهجرة ليست
من العبادات وقد ذكره في صدد تفصيل تعلق الاعمال بالنيات فان قلت ما بال
تقدير الحكم بدل الثواب قلت لا ارى فيه وجه الصواب وان جوزه القوم اذ
لا صحة لتعميم الحكم الدنيوي لانه يشمل الفساد ولا يلزم نية في ثبوته ومن غفل عن لازم
شموله الفساد قال للخصم ان يقول انه محمول على الصحة اي على الدنيوي بناء على ان
الرسول عليه السلام بعث لبيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم
فلا دلالة على الصحة فيكون المعنى صحة الاعمال بالنيات وعلى تقدير تخصيصه بالاخروي
ايضا تكلف لان احكام الاخرة نوعان جزاء الحسنة وهو الثواب وجزاء السيئة
وهو العقاب او العقاب والثاني غير مشروط بالنية فمن قتل نفسا بغير حق خطأ
يؤاخذ به في الاخرة ولذلك يجب به الكفارة على ما حقق في موضعه فان قلت
ما بال المتروك قلت لا شبهة في ان الترك بمعنى كف النفس منوط بالنية في ترتب
الحكم الاخروي عليه فان من كف نفسه عن الزنا بنية الانتهاء عن نهي الله تعالى يثاب
عليه ومن كف نفسه عنه بدون هذه النية لا يثاب عليه الا ان النظر في شمول لفظ
العمل المتروك بالمعنى المذكور والظاهر عدم شموله له لانه من افعال القلب فان
العمل عند الاطلاق منصرف الى العمل غير القلبية الا ترى انك تقول ما عملت اليوم شيئا
وان كنت قد عملت بقلبك الف شيء فان قلت قد بان ان العمل لا يثاب عليه
بدون النية فهل يثاب على النية بدون العمل قلت نعم على ما ظهر مما روي عنه عليه السلام
انه قال من هم بحسنة ولم يعملها كتب له واحدة ومن عملها كتب له عشرا فان قلت
المفهوم من هذا الحديث ان تكون النية دون العمل وقد فهم من قوله عليه السلام نية المؤمن
خير من عمله ان تكون النية فوقه وبينهما منافاة قلت المفهوم من الحديث الاول
ان تكون النية دون الحسنة في الثواب والمفهوم من الحديث الثاني ان يكون النية
اولى من العمل ولا منافاة بينهما لان العمل اعم من الحسنة والاولوية لا تلزم ان

ان يكون من جهة الثواب اذ يجوز ان يكون من جهة اخرى كتنوير القلب فان اثر النية الخالصة وافضل احوال المؤمن لان القلب اشرف اعضائه والطاعة انما تؤثر بواسطتها ولو سلم ان اولويتها من جهة الثواب لكن لا يلزم منه ان يكون من جهة كثرته اذ يجوز ان يكون من جهة دوامه وقد قيل ان خلود المؤمن في الجنة جزاء نيته لانه كان ناويا ان يطيع الله ابدا فجوزي بالاجر المؤبد ولو سلم انها من جهة كثرته لكن لا نم دلالة الحديث الاول على ان النية دون عمل الحسنة من جهة كثرة الثواب فان المفهوم منه ان يكتب في مقابلة عمل حسنة عشرا من الحسنات ولا يلزم منه ان يكون ثوابها اكثر من ثواب النية وانما يلزم ذلك ان لو ثبت مساواة الحسنات المكتوبة في الثواب ولم يثبت ذلك فيجوز ان يكون الحسنة المكتوبة في مقابلة النية اكثر ثوابا من الحسنات المكتوبة في مقابلة العمل بل نقول لا نسلم ان كل الحسنة المكتوبة يثاب عليها لم لا يجوز ان يكون جزاء بعضها دفع العذاب و الخلاص عن حقوق بعض العباد كما ورد في بعض الاحاديث فان قلت ان المراد من العمل في الحديث الثاني ما يقارنه النية فلا يكون الا حسنة فما وجه كونه اعم منها قلت لا نسلم ان المراد من العمل ما يقارن النية فان تحقيق اهل الخبرة فيه بتحصيل تفضيل النية عليه لا يستدعي ذلك كيف فان الاعمال الحسنة الاتفاقية من قبيل الخير ضرورة انها ليست بشرور ولا واسطة بينهما ولا نية فيها وقد يقال في تفضيل النية على العمل ان العمل يدخل فيه الرياء بخلاف النية لا يقال ان العمل اذا دخل فيه الرياء لا يكون خيرا ولا وجه لتفضيل النية عليه في الخيرية لانا نقول دخول الرياء فيه يمنع ترتب الثواب عليه لكن لا يخرج عن حد الخيرية فان من بنى مسجدا رياء فاعل للخير بلا شبهة وان كان محروما عن الثواب لعدم اخلاصه ومن قال يحتمل ان يكون المراد منه يعني من الحديث الثاني ان النية خير من عمل بلا نية اذ لو كان المراد خير من عمل مع النية يلزم ان يكون للشيء خيرا من نفسه مع غيره فقد اخطأ في ذكر الاحتمال واخطأ في تعليله فانه لا يلزم من عدم صحة المعنى الثاني ان يتعين المعنى الاول لبقاء احتمال اخر وهو اظهر الاحتمالات وهو ان يكون المراد ان النية المقارنة للعمل خير من العمل المقارن لها فالاولى ان يكتفي بذكر الاحتمال المذكور لانه

لا يكفي في منع التعارض بين الحديثين كما لا يخفى والاوجه عندي في التوفيق بين الحديثين هو ان يقال ان المفهوم من الحديث الاول ان النية المجردة دون العمل والمراد من الحديث الثاني ان النية المقارنة للعمل فوق العمل فلا منافاة بينهما اذ لا خفاء في ان النية المؤدية الى العمل يكون اقوى وافضل من النية الغير المؤدية اليه فجاز ان يكون فوقها وعلى هذا يكون الحسنات المكتوبة في مقابلة العمل مع النية اكثر لما في مقابلة الجزء الاقوى وهو النية فافهم هذا فانه دقيقة ما مسها الا خاطري واما احتمال ان يكون لفظ من في قوله من عمله للتبعيض ويكون المعنى ان نية المؤمن خير من جملة الحسنات الواقعة بعمله فمما لا ينبغي ان لا يلتفت اليه لان شانه عم اجل من ان ينسب اليه ارادة مثل هذا المعنى البعيد عن الفهم لقصور الدلالة عليه في التركيب المذكور واما ما قيل ان الحديث المذكور ورد حين نوى المسلم بناء قنطرة فسبق كافر اليه فالضمير راجع الى الكافر والمعنى ان نية هذا خير من عمل ذاك فمدخول فيه من حيث ان حق المقام ح ذكر الكافر لا ارجاع الضمير اليه لما فيه من المغلطة المخل للفصاحة كما لا يخفى وايضا لو كان المعنى ما ذكر لما ساغ للرواة رواية الحديث المذكور مجردا عن سبب وروده لتوقف فهم معناه على العلم بسبب وروده فان قلت قد عرفت حق البيان في نية الحسنة فما بال السيئة قلت مذهب العامة عدم المؤاخذة بها وبكل ما في القلب سوى الكفر قبل العمل الا ان يعمل لقوله عم ان الله تجاوز لامتي عما حدثت به انفسها ما لم يتكلم او يعمل به وبقوله عم حكاية عنه تع اذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه فان عملها فاكتبوها واذا هم بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة فان عملها فاكتبوها عشرا ومذهب كثير من الفقهاء والمحدثين ان اعمال القلب على نوعين نوع يسمى هما وهو الذي يمر على القلب من غير استقرار ونوع يسمى عزما وهو الذي توطن النفس عليه فما كان من النوع الاول لا يؤاخذ العبد به وما كان من النوع الثاني يؤاخذ به وقال بعض اهل التحقيق الهم همان هم ثابت وهو اذا كان معه عزم وعقد ورضى مثل هم امرأة العزيز فالعبد مأخوذ به وهم عارض من غير اختيار وهو الخطرة وحديث النفس من غير اختيار ولا عزم مثل هم يوسف عم فالعبد غير مأخوذ به ما لم يتكلم او يعمل به فنية السيئة ان وصلت

هـ العزم يؤاخذ بها وان بقيت في حد الخطرة لا يؤاخذ بها ومن لم يفرق بينهما و
قال ان السيئة ايضا يعاقب عليها بمجرد النية لكن على النية لا على السيئة حتى لو عزم
احد ترك الصلوة بعد عشرين سنة يأثم في الحال لان العزم من احكام الايمان و
يعاقب على العزم لا على ترك الصلوة فعلا خطار في نفي الدعوى ولم يجب في تحرير
الدليل لان النية على ما عرفت بنفسه ليست بعزمة فتعليل بقول لان العزم الخ
المعلل فتأمل ثم ان ما ذكره من الفرق بين نية الحسنة ونية السيئة من حيث ان نية
الحسنة ثبات انا نوى على الحسنة ونية السيئة لا يعاقب عليها بل على نيتها لا يلائم
يتم على ما اختاره من ان العبد يؤاخذ على نية السيئة مجردة عن العمل لان نية السيئة
سيئة قطعا كما ان نية الحسنة حسنة فالعقاب على نية السيئة عقاب على السيئة
كما ان الثواب على نية الحسنة ثواب على الحسنة فان قلت الا يدل قوله تع لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت دلالة على عدم المؤاخذة بمجرد النية في السيئة قلت ظن بعضهم
ان فيها دلالة على ما ذكر ولكنه من قبيل بعض الظن فان معناه ينفعها ما كسبت من
خير ويضرها ما اكتسبت من شر لا يؤاخذ بذنبها غيرها ولا يثاب بغيرها بطاعتها و
اعمال القلب ليست من قبيل الكسب لان الكسب على ما ذكر في الكواشي الفعل يجر
نفع او دفع ضر ولهذا لا يوصف به تع وقال صاحب التيسير هو اجتذاب الحظ بما
يهي له من الاسباب فلا تعرض في الاية للنية وذهب بعضهم في تقرير قوله ع م
انما الاعمال بالنيات الى ان المعنى ان الاعمال تحتسب اذا كانت بنية ولا تحتسب
اذا كانت بلا نية ويرد عليه انه مخالف لما نقله القاشاني في تفسير الاية السابقة
ذكرها من ان صاحب اليمين يكتب كل حسنة صدرت عن صاحبها ولو اتفاقا
واما صاحب الشمال فلا يكتب كل سيئة صدرت عنه حتى مضت عليه ست ساعات
فان استغفر فيها او تاب او ندم لم يكتب وكان عفوا وان اصر كتب فان قلت
اليس الوجه المختار ايضا مخالفا له قلت ذلك الوجه انما يكون مخالفا له ان لو ثبت
ان كتابة الحسنات لا يكون الا لاعطاء الثواب في مقابلتها وذلك غير ثابت فيجوز
ان يكون كتابة بعضها برفع العذاب وتخفيفه ويكون كتابة الحسنات الاتفاقية
من ذلك القبيل قيل يستفاد من الحديث مسئلة اصولية وهي انه لا يجوز تكليف

تكليف الغافل فان الفعل امتثالا يعتمد العلم ولا يكفي مجرد الفعل فان قلت
ما قولك في ايجاب معرفة الله للغافل قلت لا دخل له في المبحث لان المراد بتكليف
الغافل عن تصور التكليف لا عن التصديق ولهذا كان الكفار مكلفين لانهم تصوروا
التكليف لما قيل لهم انكم مكلفون وان كانوا غافلين عن التصديق وتحقيقه ان
يقال ولان ما ذكره على عدم قدرة الغافل على الامتثال على عدم جواز التكليف
وان تشبث فيه بلزوم تكليف ما لا يطاق فهو كاف في اصل المطلوب بلا حاجة
الى ضميمة ما فهم من الحديث المذكور لان المحذور المزبور على تقدير تكليف الغافل
لازم سواء كان الفعل الذي يفعله الغافل امتثالا او لم يكن فلا وجه لتفريع المسئلة
المذكورة على الحديث المذكور قال وانما لكل امرئ اقول معنى ليس لاحد من عمله الا
ما نواه عند العمل ثم انه فرق بين قولنا من نوى شيئا لم يحصل له غيره وبين
قولنا من لم ينو شيئا لم يحصل له فقوله انما الاعمال بالنيات يحتملهما وقوله انما لامرئ
ما نوى يشير الى الاول والى ان حسن القبول بحسن النية منوط وان مقادير المثوبات
على مراتب النيات واما تعيين المنوي شرط فلا يكفيه ان ينوي الصلوة الفائتة
بل يشترط ان ينوي كونها ظهرا فلا دلالة في القول المذكور عليه نعم في القول الاول
نوع اشارة اليه على ما ذكرناه فيما سبق وكذا الادلالة فيه على ان النية انما
تكون مقبولا اذا كانت مقرونة بالاخلاص كما توهم نعم فيه دلالة على ان حظ كل امرئ
من العمل على حسب ما نواه فالنية اصل والعمل تابع لها فان كانت خالصة
تدبع فهي له وان كانت للدنيا فهو لها على ما يفصح عنه البيان الواقع بعده و
كل لفظ واحد ومعناه وعلى هذا تقول كل حضر وكل حضروا على اللفظ مرة وعلى
المعنى اخرى قال ابن هشام كل اسم موضع لاستغراق افراد المنكر نحو كل نفس
ذائقة الموت والمعرف المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المعرف نحو كل زيد حسن قال
امرئ اقول الامرئ والمرء الرجل فقد عليه في الصحاح وفي القاموس الانسان او الرجل
والصحيح ما في الصحاح لان تاء التأنيث يلحقهما ويقال امراة ومراة ولا يلحق الانسان
ولا يقال انسانة بل يقال للمراة ايضا انسان وذلك دليل على ان مفهوم المرء ليس
هو مفهوم الانسان ولا يجمع انسان من لفظه وان جئت بالف الوصل كان فيه

الحديث كان فيه ثلث لغات فتح الراء على كل حال حكاه الفراء وضمها على كل حال و
اعرابها على كل حال تقول هذا امرء ورايت امراء ومررت بامرئ معربا من مكانين
وهذه امراة مفتوحة الراء على كل حال ثم ان تخصيص المرء بالذكر لاصالته في الاحكام
لا لاختصاص الحكم له على ما اشرنا اليه فيما سبق ولا حاجة الى التجوز او التقدير
لتعميم الحكم للمراة كما توهم لان الاصل في الاحكام المشتركة بين الرجل والمراة ان
يذكر في الرجل ويعلم حكم المراة منه بالتبع تعليلا لذكر المراة بقدر الامكان وهذه نكتة
الدقيقة لكونها من محاسن الاداب شايع اعتبارها في كتاب الله تع وكلام رسوله
كما لا يخفى على من تتبع موارد الاحكام المشتركة بينهما **قال** ما نوى **اقول**
نوى الشيء ينويه نية قصده كذا في القاموس وما ذكره الجوهري حيث قال نويت نية
اي عزمت ليس بصحيح لان العزيمة على ما اعترف به نفسه حركة امر ولا تقول الا اذا اردت
فعله وقطعت عليه والنية تتحقق قبل ذلك وقد مرت زيادة تفصيل يتعلق
بهذا المقام **قال** فمن كانت **اقول** جزاء شرط مقدر اي واذا كانت الاعمال
تابعة للنيات فمن كانت هجرته الى الله والى رسوله فالفاء للسببية لا للتفصيل
كما توهم من قال دل قوله وانما لكل امرئ ما نوى على ان الاعمال بحسب النية
ان كانت خالصة لله تع فهي له تع وان كانت للدنيا فهي لها وعلى هذا المعنى
ينبغي ان يحمل ما بعد الفاء التفصيلية انتهى كان ناقصة وخبرها الى الله ويحتمل
ان يكون تامة ويتعلق الى الله بهجرته والاول اولى لان الى الله في الجزاء
لا يتعلق بهجرته وحسن الانتظام بين طرفي الكلام يقتضي ان يكون ما في الجزاء
على سنن ما في الشرط وقد عرفت ان المراد تمثيل وتصوير الحكم الكلي في جزئي
من المقال فلا يتفاوت الحال ببقاء كان في المضي وانتقاله الى معنى الاستقبال
هكذا حقق المقال ولا تلتفت الى ما قد قيل او يقال **قال** هجرته **اقول**
الهجرة في اللغة الترك وقد يراد بها ترك مخصوص هو ترك العشيرة والوطن
ومنه المهاجرين الذين تركوا وطنهم بمكة وتحولوا الى المدينة وعليه ورد
قوله عم لا هجرة بعد الفتح والهجرة المعهودة في عهد النبي عم قد كانت الى الحبشة
عند اذى الكفار الصحابة وقد كانت من مكة الى المدينة وقد كانت ممن اسلم

اسلم من اهل مكة ليتاتي اليه عم ثم يرجع الى مكة وقد يكون عما نهى الله تع عنه
والحديث متناول لهذه الانواع كلها ومن قال ومعنا اراد ترك الوطن ومفارقة
الاهل فقد اخطا اذ لا باعث للعدول عن المعنى اللغوي العام المناسب للمقام
ومفارقة الاهل ليست بشرط في الهجرة المعهودة قيل لهذا الحديث سبب ذكره
جمع من ائمة الحديث من ابن مسعود رض ان رجلا كان يخطب امراة بمكة يسمى ام قيس
فابت ان تتزوج به ولما جرت الى المدينة فتبعها الرجل رغبة في نكاحها فقيل
له مهاجر ام قيس ورووا انه عم قصد بهذا التعريض توبيخه على صنيعه ذلك وزجرا
له ولغيره ان يقصد واشياء ظاهرها طاعة وباطنها خلافها واياك ان تتوهم
ان ما ذكر يقتضي حمل الهجرة على الهجرة من مكة الى المدينة لان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وقد تقرر في الاصول ان مورد النص لا يصلح مخصصا لما في عبارة
النص من العموم **قال** الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله **اقول**
اي من قصد بهجرته القربة الى الله تع ورسوله عم ومن ذهب عليه هذه الكناية
ذهب الى تقدير مقبوله ثم اعترض بفقد الدلالة على خصوص الخبر المحذوف وقد تبين
بما ذكر ان الجزاء متحد مع الشرط صورة ومخالف له في المعنى وانه ليس من قبيل انا
ابو النجم وشعري شعري كما سبق الى بعض الاوهام ثم ان تكرار الى الله ورسوله
في الجزاء لضرورة الاحتراز عما في اتيان الضمير من الجمع بين الله تع ورسوله عم
في ضمير واحد وفيه ترك الادب على ما اشار اليه النبي عم بقوله بئس خطيب القوم
انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى في الرد على من قام بين يدي رسول
الله عم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن يعصهما فقد غوى فالتكرار
المذكور لتعظيم الله تع لا لتعظيم الله تع الهجرة كما توهم قيل لا يوجد في بعض النسخ قوله
فمن كانت هجرته الى الله فقد كانت هجرته الى الله ورسوله والاعتماد على
نسخة الاثبات لما سيأتي في هذا الخبر موضع من غير طريق الحميدي مثبتا فيه هذا
القول من طريق الحميدي ايضا روى الحديث تاما ليس النقصان من جهته **قال**
الى دنيا **اقول** بغير تنوين لانه تانيث الادنى ثم غلبت على هذه الدار وانما
سميت دنيا لدنوها منا او من الزوال ومن وهم ان موصوفها محذوف اي

اى الحيوة الدنيا فقد وهم • والعجب انه بعد ما ذهب الى ما ذكر قال ان الوصفية قد قطعت عنها رأسا وقال هذا الا تناقض صريح واعجب منه قوله الدليل على جعلها اسما قلب الواو ياء لانه لا يجوز القلب الا فى الفعلى الاسمية فكانه غفل عن كونها وصفا قبل العلمية فان القلب موجود ولا اسمية ثم انها لما كانت فى الاصل وصفا امتنعت عن الصرف للوصفية ولزوم التانيث فان غلبة العلمية لا تمنع تاثير الوصفية الاصلية فى المنع عن الصرف على ما حقق فى محله وباعتبار غلبته على هذه الدار خرج عن حكم الاوصاف واجريت مجرى ما لم يكن وصفا لجاز استعمالها منكرا غير مضاف فلم يتجه على عبارة الحديث مثل ما اتجه على قول ابى نواس • كان صغرى وكبرى من فقاقعها حصباء در على ارض من الذهب • قال ابن الاثير فى المثل السائر وقول ابى نواس صغرى وكبرى غير جائز فان فعلى لا يجوز حذف الالف واللام منها وانما يجوز حذفهما من فعلى التى لا افعل لها نحو حبلى الا ان تكون فعلى افعل مضافا وههنا قد عريت الاضافة وعن الالف واللام فانظر كيف وقع ابو نواس فى مثل هذا الموضع مع قربه وسهولته قال يصيبها اقول اى يريدها من اصاب الشيء بمعنى اراده ذكر ابن فارس فى مجمل اللغة وعلى هذا معنى قوله يتزوجها يريد تزوجها ومن غفل عن هذا قال اى يحصل اليها قال او امرأة اقول انما خصها بالذكر مع اندراجها تحت دنيا يصيبها تعريضا وتوبيخا لمهاجر ام قيس وتنبيها على الانابة وقد مر تفصيل قصته وكونه سببا لورود الحديث قال فهجرته اقول الجملة خبر المبتدا الذى هو من كانت ودخول الفاء فى الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط ثم ان ما ذكره فى موضع الجزاء كناية عن عدم حظ المهاجر المذكور من القربة والثواب وبهذا الاعتبار تكامل تحصل فائدة الاخبار اقول ومن غفل عن هذا قال ان الجزاء محذوف وهو فلا ثواب له عند الله تع والمذكور مستلزم له دال عليه او فى هجرته قبيحة خبيثة • اعلم ان الحديث المذكور وقع ههنا مختصرا وهو طويل مشهور ذكره المصنف فى سبعة مواضع من كتابه فذكر ههنا ثم فى الايمان وفى النكاح والعتق والهجرة وترك الحيل والنذور قال يوسف اقول قال النووى يوسف يوسف ثلث لغات وحكم فيه الهجرة ايضا قال عن هشام اقول ادعى مسلم اجماع العلماء قديما وحديثا على ان الحديث المعنعن وهو

وهو الذى فيه فلان عن فلان محمول على الاتصال والسماع اذا امكن التقاء من انتهت العنعنة اليه بعضهم بعضا بشرط برائتهم من التدليس والتدليس على ما فسره النووى رحمه الله هو ان يقول المحدث قال فلان اخبرنا فلان وقد ادرك فلانا ورأى الا ان بينه وبين فلان الذى يروى عنه الحديث الذى دلس فيه راويا آخر ترك ذكره ليوهم انه سمع من شيخه ونقل مسلم عن بعض اهل عصره انه قال لا تقوم الحجة به ولا يحمل على الاتصال حتى يثبت انهما التقيا فى عمره مرة واحدة او اكثر ولا يكفى امكان تلاقيهما ثم قال وهذا قول ساقط مخترع مستحدث لم يسبق اليه • ولا مساعد له من اهل العلم عليه • وان القول به بدعة باطلة واطنب فى الشناعة على قائله قيل والذى رده هو المختار الصحيح الذى عليه ائمة هذا الفن البخارى وغيره والدليل عليه ان المعنعن عند ثبوت التلاقى انما يحمل على الاتصال لان الظاهر ممن ليس بمدلس انه لا يطلق ذلك الا على السماع ثم الاستقراء يدل عليه فان عادتهم انهم لا يطلقون ذلك الا فيما سمعوا الا المدلس فاذا ثبت التلاقى غلب على الظن الاتصال والباب مبنى على الغلبة فاكتفى به وليس هذا المعنى موجودا فيما اذا امكن التلاقى ولم يثبت فانه لا يغلب على الظن الاتصال ورد عليه ان الكلام بعد شرط برائتهم عن التدليس فبعد العلم بانه لا يدلس فيهم لم يبق احتمال سوى السماع ليت شعرى من يقول انه لا يغلب على الظن الاتصال فيما اذا امكن التلاقى ولم يثبت بل نقول ببقاء غلبة الظن بانه لا تدليس فيهم او لا يقول به وعلى الثانى يخرج الكلام عن المبحث لما عرفت ان الكلام على تقدير تحقق هذا الشرط وعلى الاول يلزم المكابرة ضرورة ان مرجوحية احتمال الاتصال تستلزم راجحية احتمال التدليس ومع ذلك كيف تبقى غلبة الظن بعدم التدليس فيهم والعجب من هذا قول من قال اختلف فى المعنعن فقال بعض العلماء هو مرسل والصحيح الذى عليه الجماهير انه متصل اذا امكن لقاء من اضيفت العنعنة اليهم بعضهم بعضا يعنى مع برائتهم عن التدليس ثم قال بعد ما بين ان البخارى لم يكتف بامكان البلاغ بل اعتبر ثبوت الملاقاة مرة فاكثر وهذا من جملة ترجيح صحيح البخارى على صحيح مسلم حيث لم يحمل البخارى الحديث على الاتصال حتى يثبت

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/76
Tasnif No. : 297.3

اجتماعهما انتهى وذلك انه بعد الحكم بان الصحيح هو الاكتفاء بامكان التلاقي لا يبقى وجه لان يقال ان عدم الاكتفاء به من جملة مرجحات صحيح البخاري على صحيح مسلم لانه ح يكون الشرط المذكور غير صحيح فلا يصلح اعتباره مرجحا كما لا يخفى **قال** الحارث بن هشام **اقول** هو اخو ابي جهل وقد يكتب بدون الالف تخفيفا وهشام بكسر الهاء وتخفيف الشين **قال** سأل **اقول** السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تع ويسئلونك عن ذي القرنين وههنا بمعنى الاستفسار الا انه حذف ثاني مفعوليه لانفهامه عن التفصيل المذكور بقوله فقال والمعنى سأل رسول الله م عن كيفية اتيان الوحي ثم ان السؤال عن اظهر اقسام الوحي الظاهر وهو ما يكون بعبارة الملك بقرينة الجواب فان م اجاب ببيان كيفية هذا القسم ويحتمل ان يكون السؤال عن اتيان مطلق الوحي ويكون الاقتصار في الجواب عن كيفية اتيان احد اقسامه لان السائل انما يعلم هذا و مقتضى البلاغة ايراد الكلام على قدر فهم المخاطب ولذلك قال م كلم الناس على قدر عقولهم **قال** يأتيك الوحي **اقول** الاتيان حقيقة من اوصاف الاجسام والذي يوحى اليه م من قبيل الاعراض فلا بد له من صرف لفظ يأتيك الى معنى مجازي له وهو يصل اليك ويظهر عندك والاحتمال في التعدية حيث كان لفظ يأتي متعديا بنفسه ولفظا يصل ويظهر متعديان بالغير لا يضر لان ما هو المجاز عن احد المعنيين المذكورين مجموع يأتيك لا يأتي وحده ان لا يكون التجوز في المسند وحده بل في المسند والمسند اليه معا لظهور بطلانه فان المسند اليه على حاله لا تصرف فيه نعم في تشبيه المسند اليه نوع تصرف حيث كان يتعلق بمعنى يأتيه تعلقا غير محتاج الى الواسطة بخلاف تعلق معنى يصل ويظهر فانهما ضعيفان تحتاجان الى الواسطة والتنبيه على هذا قلنا ان ما هو المجاز ليس يأتي وحده واما احتمال التجوز في الاسناد فيأباه المقام لان السؤال عن كيفية اثبات الوحي نفسه لا عن كيفية اتيان المبلغ عنه قوله م في الجواب احيانا يأتيني المبلغ كما لا يخفى ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الاتيه من القسم الاول للوحي الظاهر لان ما مثل له بصلصلة الجرس انما هو عبارة الملك حال تبليغه غاية انه لم يتعرض لحاله لعدم ظهوره م لا في صورة ملكية ولا في صورة بشرية والحمل على الاستعارة بان يشبه الوحي بجرس ويثبت الى المشبه ما هو من خواص المشبه به وهو الاتيان مما لا يحتمله المقام لان السائل في مقام الاستفسار عن حال الوحي فليس له التصرف فيه بالتشبيه والتمثيل وانما هو وظيفة المسئول عنه كما لا يخفى على من له ذوق سليم **قال** احيانا **اقول** جمع حين وهو الوقت مطلق يطلق على القليل والكثير حتى على اللحظة • قال المصنف اول تفسير سورة الاعراف من كتابه هذا الحين • تم ما وجد بعون الله سبحانه وتعالى

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه **قوله** في الالهيات اي الاشياء المنسوبة الى الاله وهو الفرد الواجبي بحق وتحقق تلك النسبة في مسائل هذا الموقف كلها مما ينبغي ان يشتبه على احد وانما غير الاسلوب في هذا الموقف حيث لم يقل في الواجب كما قال في الموقفين السابقين في الجواهر والاعراض كراهة ان يعنون ما هو المطلب الاعلى • والمقصد الاقصى • بمصطلح الفلاسفة ثم ان في اظهار النسبة المذكورة وايثار صيغة الجمع تشريفا لكل مسئلة من المسائل المذكورة على حدة كانه لوح بهذا الى وجه ما قصده باظهار النسبة الى الاله وايثار صيغة الجمع من تشريف المسائل المذكورة في هذا الموقف **قوله** وفيه سبعة وذلك لانه افرد الصفات السلبية في مرصد ثم افرد التوحيد من بين الصفات السلبية في مرصد اخر وما وقع في بعض النسخ من ان المراصد خمسة مبناه على جمع الصفات كلها وجودية او سلبية في مرصد واحد **قوله** في الذات خص هذا المرصد بالمسائل المنسوبة الى الذات بالذات لا بواسطة امر زائد من الصفات والافعال وذلك ظاهر في المسئلة الاولى والثانية لعدم اشتمالهما على امر زائد سوى الوجود وهو عين الذات على ما صرح به في المقصد الثالث والمسلك في وان كان عاما شاملا لمذاهب فرق المتكلمين لكن مختار المصنف من بينهم مذهب الاشعري فاعتبر المسئلة على ما اختاره وادرجها في المسائل المنسوبة الى الذات بالذات على المعنى المذكور وكذا الحال في المسئلة الثانية لان المخالف وان كان امرا زائدا

على الذات لكن ليست من الصفات المعهودة المعدودة قيل في تقديم هذه المسئلة
على المسائل المذكورة في سائر المراصد انها مبنى اختصاصه تعالى بالصفات المذكورة
فيها وليس كذلك الا ان مبنى الصفات الكمالية هو الوجوب الذاتي ويتبعه المخالفة دون
العكس لان الكلام في مبنى الاختصاص لا في مبنى الخواص ولا خفاء في ان مبنى الاول
هو المخالفة دون الوجوب بل لان ما ذكر من كونها مبنى الاختصاص الصفات لا يصلح وجها
للتقديم انما الصالح له كونها مبنى الصفات نفسها ولم يقل به ذلك القائل لما راى
انه لا يكاد يقبل منه واما تأخير المسئلة الثالثة فلعله للاهتمام بها لقضاء الوطر عنها
في الموقف الخامس على ما يفصح عنه تحريره قوله الصانع يعني صانع العالم فاللام
للعهد والعدول عن العبارة المشهورة يعني الواجب لعله لنبهناك عليها فيما سبق
فتذكر قوله اما بامكانه الخ الاستدلال بالامكان باعتبار استلزامه الحاجة
الى العلة وطريق الاستلزام غير منحصر في العلية بل يجوز ان يكون ذلك للملازمة
بين المستلزم وعلة اللازم كالذي نحن فيه فان الامكان يلزم الحدوث عند
المتكلمين وعلة الحاجة عندهم فالامكان يستلزم الحاجة بواسطة استلزام الحدوث
فلا ولا اعتماد كرعلى ابتناء الاستدلال على الوجه المذكور على ان الامكان
علة الحاجة لتخالف مذهب الجمهور فتدبر قوله او بحدوثه اخر الحدوث عن الامكان
لاصالته وتفرع الحدوث عليه وقدم الوجه المبتنى عليه عند تفصيل الوجوه نظرا الى
انه المشهور الملائم لمذهب الجمهور وملائمته ظاهرة بناء وجه مرام المصنف واول الكلام
ومنشاؤه الحاجة الى التوجيه والتاويل امران احدهما تخصيص المسلك المشتمل على
الوجوه المذكورة بالمتكلمين فافهم وثانيهما عدم سبق البيان من المصنف بان
المتكلمين من قال بكون الامكان وحده علة للحاجة ولا يخفى ما في التوجيه المذكور
من صرف الكلام عن الظاهر فان المتبادر منه استقلال كل من الحدوث والامكان
في مدارية الاستدلال وقد عرفت انه لا حاجة الى الصرف المذكور لما قدمنا
من الوجه الظاهر فاتبع الحق وقل لم ترك الاول للاخر قوله او الامكان
مع الحدوث لو قال اما الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا لكان
اخصر واظهر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاصل دخول مع في المتبوع

المتبوع فالمتبادر من العبارة المذكورة ان يكون الامكان شرطا لا مشروطا
بناء على ان المشروط هو المتبوع والشرط تابع له وهذا خلاف المراد اذ لا قائل
بكون الحدوث علة للحاجة بشرط الامكان لا يقال اراد بيان وجه الاستدلال
بالامكان على المتكلمين فكان حقه ان يذكر الامكان اصالة لا ضميمة للحدوث
لانا نقول اصالة الامكان معنى انما يظهر فيما ذكرناه لما قررناه من ورود المعية
مدلوله ومن اراد اظهارها اصالة لفظا ومعنى كان عليه ان يقول او الامكان
بشرط الحدوث قوله شرطا او شطرا يعني حال كون الحدوث شرطا او شطرا
منها للاحرازة في الكلام كما سبق الى بعض الاوهام ذاهبا الى ان المعنى شرطا
للامكان بل العلية او شطرا من المجموع المركب من الامكان والحدوث ولك ان
تقول انتصابهما على التميز عن نسبة المعية الى الحدوث يعني ان معيته من جهة الشرطية
او من جهة الشطرية والمراد بيان ان تلك المعية هي المعية المعتبرة بين الشرط والمشروط
او المعية المعتبرة بين الشطرين قوله فهذه وجوه اربعة يعني ما ذكر من انواع
الاستدلال وجوه متعددة لمسلك واحد فالمجزم حقيقة عدم تعدد المسلك بتعدد هذه
الوجوه وبهذا التوجيه اندفعت المناقشة بان الكلام المذكور خال عن فائدة
الخبر ولازمها فتأمل قوله قيل هذا يعني الوجه الاول وحاصله اثبات حدوث
العالم الجوهري بالتغير واثبات احتياجه بحدوثه الى المحدث وعند ذلك يتم الوجه
المذكور فان التعرض لحال المحدث والترديد فيه بانه واجب او ممكن خارج عن
حده على ما يفصح عنه قوله ثم بعد هذه الوجوه يقول مؤثر العالم الخ واستدلال
الخليل عم على عدم صلاحية الكواكب الربوبية يجوز ان يكون بهذا الوجه
ويكون تفصيل استدلاله هكذا ان الكواكب متغيرة وكل متغير حادث فالكواكب
حادث وكل حادث محتاج لحدوثه الى المحدث فالكوكب محتاج لحدوثه الى المحدث
وكل ما يحتاج الى المحدث لا يصلح ان يكون ربا فالكوكب لا يصلح ان يكون ربا
وبهذا التفصيل اندفع ما قيل لا شك ان الخليل عم استدل بالحدوث المعلوم
من الافول الى ان الآفل ليس ربا لا الى ان الحادث لا بد له من المحدث والفرق
بينهما بين وليس المقصود من الاستدلال بحدوث الجواهر الاول بل الثاني

فكيف يكون ذلك طريقة الخليل ع م نعم ليس في كلامه ع م ما يعين اثبات هذا
الوجه ويأبى عن حمله على الاستدلال بوجه اخر فالحمل عليه قطعا لا يخلو عن التحكم
ولعل هذا هو الوجه في تضعيفه باسناده الى قائل مجهول مع انه معلوم على ما تعرف
عليه **قوله** طريقة الخليل ع م سلكها في الاستدلال الذي اشار اليه بقوله
لا احب الافلين الى ان مطلبه اثبات عدم صلاحية الكواكب للربوبية ومطلبنا
اثبات وجود الرب الصانع للعالم واتحاد المسلك لا يلزمه اتحاد المطلب فلا يتجه ان
يقال انه ع م عالم بان للعالم رب صانع ويطلب تعيينه فكيف يكون المسلك
المسوق لاثباته طريقته فتدبر **قوله** لا احب الافلين كنى بالافول عن التغير
ونفى المحبة عن عدم الارتباط والتعلق بالافلين تعلق المربوب بربه فكانه قال
لا يصلح التغير للربوبية وذلك لما تقرر لديه من ان كل متغير حادث وكل حادث
يحتاج الى الغير الذي يحدثه والمحتاج الى الغير لا يصلح لان يكون ربا للعالم صانعا
له هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقال ولا يلتفت الى ما يقال وينسب الى الشارح
في الحواشي من ان الخليل ع م استدل بحدوث الافول الدال على حدوث الموصوف
اعني الافل لان الدال على حدوث الافل نفس الافول لكونه تغيرا وانتقالا من
حال الى حال او من مكان الى مكان لا حدوثه فانه لا دخل له في الدلالة وان
كان لازما للدليل اللهم الا ان يقال انه ع م لما تنبه بحدوث الافول على تغيره
كان لحدوثه نوع دخل في استدلاله ع م بتغير الافل على الحدوث فقال الشارح
بحدوث الافول واراد الافول الحادث وبهذا التوجيه يندفع المناقشة بان التعبير
بحدوث الافول في اول الاستدلال ينافي القول بان طريقته ع م الاستدلال
بحدوث الجواهر واذ قد عرفت ان الاستدلال على حدوث الكواكب بالافول مبنيا
على ان كل حادث متغير لا بحدوثه بناء على ان كل ما هو محل الحوادث حادث فقد وقفت
على عدم اتجاه ما قيل ان ادلة استلزام حدوث حدوث المحال لحدوث المحل مما لا
يكاد يصح فكيف استدلال الخليل ع م بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس مبنيا
على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش نعم نجد ان المقدمة القائلة
مما لا خفاء فيه لكن محل التجدد ولا يلزم ان يكون حادثا نعم نجد ان المقدمة القائلة

Murat Molla [Kütüphanesi]
Eski Kayıt [No.] : 1834
Yeni Kayıt [No.] : 1498/77
Tasnif No. : 297.3

القائلة كل متغير حادث في موضع المنع وما استدل به عليها غير تام فلا وجه لحكم
بابتناء استدلال الخليل ع م • • وتم الحمد على الاتمام •

المدلوليه • والصلوة على نبيه • **اما بعد** فقد كتب الشيخ ابو سعيد ابن ابي الخير قدس
سره الى الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا فقال في كتابه ارشدني فكتب الرئيس
في جوابه الدخول في الكفر الحقيقي اي مرتبة سر المحبة في عين الجمع عن غيره بحيث
يكون مستغرقا ومضمحلا فيه ولا يكون له شعور واطلاع لغيره اصلا ولا يكون
داخلا تحت انذار الانبياء عليهم افضل الصلوات واكمل التحيات • وعدمه حتى يكون
مؤمنا بكلام الانبياء او لا يكون لان هذه الطائفة لا يعقلون غير الله تع والانبياء
تنذرهم بخلقه تع وهم ما عقلوه ولا شاهدوه فكيف يؤمنون والخروج عن الاسلام
المجازي اي من الرسوم الشرعية الخارجية التي لا يكون لها باطن بحيث لم يصل
الى درجة الذوق والمشاهدة والشهود الذي هو حيوة للامور الشرعية الظاهرة
كانه جسد بلا روح فلا يكون اسلامه حقيقيا ان لا تلتفت الا بما وراء التخوض الثلثة
التي هي النشأت الثلث الانسانية اذ للانسان ثلث نشأت نشأة روحية
ونشأة عنصرية ونشأة مرتبية وهو مقام الجمع وان كنت مقيدا بواحد من هذه
النشأت لا تكون داخلا في عين الجمع فانيا في الله وخالصا من الاحتجابات
بالتقييد الذي هو سبب البعد والفراق نعوذ بالله ان نكون من الباقين في الاسفل
حتى تكون مسلما وكافرا اعلم ان الذات ان اعتبرت من حيث هي اعم من ان تكون
موصوفة بصفة ما او غير موصوفة بها فهذه المرتبة هي مرتبة الاطلاق المسماة عند
القوم بالهوية السارية في جميع الموجودات واحدية الجمع وحقيقة الحقائق وان اعتبرت
مجردة عن جميع الصفات والنسب والاضافات بحيث لا يطلق عليها اسم ولا نعت ولا
لفظ ولا شيء من الاشياء فهي المسماة بالاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات
والعماء وجمع الجمع واذا اعتبرت متصفة بجميع الكمالات والنسب والاضافات
فهي المسماة بالواحدية والالهية ومقام الجمع فمعنى قول الشيخ الرئيس حتى تكون

سكون مسلما الى حتى تكون جامعا لجميع الاسماء والصفات والنسب الاضافات
بواسطة اضمحلال البشرية العنصرية في الروحانية في انوار الذات الالهية الى معنى
واستهلاكها فيها بسبب الاستخلاص عن القيود الجزئية السفلية والافادة عن
سكر الانانية الدينية وان كنت وراء هذا اى وراء هذه المرتبة التي هي الجمعية الاولى
والكثرة العلمية الالهية وما فوقها هو مقام التجريد والتنزيه الذي لا يطلق عليه اسم ولا
يقيد بقيد وهو التعين الاول هو اوسع التعينات الذي هو مشهود الكمل فقط والتجلي
الذاتي عبارة عن هذا التجلي وما وراءه مقام اللاتعين لا يتعلق به علم ولا شعور
ولا ذوق اصلا فليست مؤمنا ولا كافرا اى ليست مقيدا بجميع القيود فضلا عن
الايمان والكفر بغلبة التنزيه والتجريد واطلاق المعنى الذي هو فيك وان كنت تحت
هذا اى تحت مرتبة الخصوص ودخلت في ضمن مرتبة من مراتب النشآت الانسانية
التي هي مقام التقييد وهو الشرك الخفي عندهم فانت مشرك مسلم اما شرك فظاهر مما
ذكرنا واما اسلامه فلانه لم يكن خاليا عن الانقياد لامر الله تع بل كل ما تفعل
وتعمل به يكون بارادة الله تع وقدرته وان كنت جاهلا فانت تعلم انك لا
قيمة لك ولا نقد لك من جهة الوجودين اى العلمي والعيني اى ان كنت لم تعلم انك
من اى مرتبة من المراتب المذكورة فينبغي لك ان تعلم الا انك جاهل و
الجاهل لا قيمة له ولا نقد له بين الموجودات قال الشيخ صدر الدين القنوي في النصوص
العلم تابع للوجود بمعنى ان كل حقيقة من الحقايق له وجود فله علم وتفاوت
العلم بحسب تفاوت الحقايق في قبول الوجود كمالا ونقصانا فان كل
قابل للوجود على الوجه الاتم الاكمل قابل للعلم على هذا الوجه وكل قابل
للعلم على هذا الوجه وكل قابل للوجود على الوجه الانقص متصف بالعلم على
هذا الوجه ومنشأ هذا التفاوت غلبة احكام الوجوب والامكان فكل
حقيقة فيها احكام الوجوب اغلب فالوجود والعلم فيها اكمل وكل حقيقة فيها احكام
الامكان اغلب فالوجود والعلم فيها انقص الى هذا فافهم المقصود من هذا
الكلام وهذا الحكم لا يختص بالعلم بل جميع الكمالات تابعة للوجود على هذا الحال
كالحيوة والارادة والقدرة وغيرها والتحقيق ان الوجود البحت لا يسمى

لا يسمى باسماء الصفات والافعال الا باعتبار التكثر فلما كان قابلا للتجلي بجميع الكمالات
يسمى باعتبار كل قابلية باسم صفة واسم فعل فلما تجلى بعلمه واحاط بكل كمالاته
علما حصل لها صورة علمية اى ظهر الوجود بكل كمالاته علما فيكثر الوجود بهذه
الاعتبارات فسمى هذه الوجودات العلمية اعيانا ثابتة وكانت مظاهر علمية للاسماء
التي هي عين المسمى وحقايق الاعيان الخارجية هذه المظاهر العلمية فاذا لم يكن الشيء
عالما يكون مستورا ومحجورا عن حقيقته التي هي العلم المحض والعين الثابت وحقيقة
حقيقته التي هي حقيقة الحقايق والوجود البحت فلما وصل جواب الى الشيخ ابي سعيد
قدس سره استحسنه حتى ذكر في كتابه المسمى بالمصباح اوصلتني هذه الكلمات الى ما لا اوصلني
اليه الف سنة من العبادة **اقول** لا يفهم من هذا الاستحسان ان
مرتبة الشيخ الرئيس اعلى من مرتبة الشيخ ابي سعيد رح لان عبارة اوصلتني صيغة ماضي معناها
اوصلتني هذه الكلمات الى ما وصلت اليه في هذه المدة المرتبة مع ان معرفة الشيخ الرئيس علمي محض
ومعرفة الشيخ ابي سعيد ذوقي محض وشهودي بحت كما يدل عليه قولهما في مقابلة
سؤال اصحاب كل منهما عن حال الاخر بعد وقوع الملاقاة بينهما فقال الرئيس كلما
اعلمه فهو يراه وقال الشيخ كلما اراه فهو يعلمه • وقوله من العبادة شاهد على هذا
المعنى لان ثمرة العبادة الذوق والشهود الذي لا يحصل باستماع الكلام والفكر
والنظر • وسر تعيين المدة بهذا القدر ان مراد الشيخ بهذه المدة الزمان الغير
المتناهي لان عادة القوم ان يعبروا عن غير المتناهي بالالف الذي هو نهاية
العدد وكل عدد اعتبر فهو في ضمنه او هو ضعفه وبعضهم عبر عن نهاية العدد
بالف الالف وهو جامع الاعداد الغير المتناهية واختار الشيخ رح هذا القسم

• لله الحمد وحده بلغ •

كتاب البيوع

البيع في اللغة تمليك الشيء بالشيء مالا كان او غير مال كذا نص عليه
صاحب المحيط ومن قال انه في اللغة مبادلة المال بالمال فقد اخطأ في كل من تلك
حيث اتى بالعام في مقام الخاص وبالخاص في مقام العامين ثم انه لم يدر
انه يصدق مفهوم البيع على الشراء صدق الكلي على ما تحته فلا يكون لفظ

Kütüphanesi 1834 1498/78 297.4

البيع من الاضداد وهو خلاف ما عليه اجماع اهل اللغة وفي الشرع عبارة عن عقد
يتضمن مبادلة المال بالمال ومن وهم انه نفس تلك المبادلة فقد وهم وتمام
انها قد يتحقق بدون البيع كما اذا كان الطرفان واحدهما مال لا غير مملوك لاحد
وبما قررناه تبين ما في قول من قال البيع في اللغة عبارة عن تمليك المال
بالمال وكذا في الشرع لكن زيد فيه قيد التراضي وقيل هو عبارة عن مبادلة
المال بالمال بالتراضي من وجوه الخلل الاول انه اعتبر المالية في البدلين وقد عرفت
انها غير لازمة في معناه اللغوي الثاني انه لم يفرق بين التمليك والمبادلة
وقد نبهت على الفرق بينهما الثالث ان قيد التراضي غير معتبر في معناه الشرعي
يدل على هذا عدم المكره من افراده نعم هو معتبر في حقيقة البيع المشروع ولكن
فرق بين الحقيقة الشرعية للبيع وحقيقة البيع المشروع فان الاول حال اللفظ
والثاني حال المعنى ولا يتوهم انتقاض الحد المذكور بالعتق على مال لان فيه زوال
الملك عن احد البدلين فلا يتضمن مبادلة الملك بالملك ولا بالهبة بشرط العوض
لانه بيع معنى وهبة لفظا كما زعم صاحب المحيط لانه قول زفر ونص عليه في التحفة
بل لان العقد المذكور لا يتم بالايجاب والقبول على الشرط المذكور قبل ان يخرج العوض
عن ملك الموهوب له لتوقفه على التسليم والقبض فلا يتضمن المبادلة المذكورة
ثم ان البيع كما ينعقد بالقول وركنه الايجاب والقبول كذلك ينعقد بالفعل وركنه
التعاطي صرح بذلك في البدايع وبهذا سقط ما توهم انه يسقط ركن البيع عند
انعقاده بالتعاطي وله شروط وهي انواع شروط الانعقاد وشروط النفاذ
وشروط الصحة وشروط اللزوم اما شروط الانعقاد فمنها ما يرجع الى العاقد
وهو الاهلية للتصرف وهي بالعقل والتمييز واما البلوغ فليس بشرط لها عندنا حتى لو باع
الصبي العاقل مال نفسه ينعقد عندنا موقوفا على اجازة وليه او اجازة نفسه
بعد البلوغ ومن ذكر البلوغ في حد الاهلية المعتبرة هنا فقد سها سهوا ظاهرا ومنها
كل من العاقدين كلام الاخر فانه ايضا شرط في الانعقاد بالاجماع ذكره صاحب
الخلاصة وقد غفل عنه الشارح ومنها ما يرجع الى المعقود عليه وهو محلية للبيع وهي
بالمالية والملك والتقوم وكونه مقدور التسليم واياك ان تتوهم احد القيدين الاولين

الاولين مغن عن الاخر لان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه فان المالية
تتحقق بدون الملك في المباح الغير المحرز كالصيد والكلاء والملك يتحقق
بدونها في جلد الميتة قبل ان يدبغ لانه ملك صاحبه وليس بمال صرح به الامام
السرخسي في المبسوط ومن غفل عن هذا فقد قصر في بيان الشرط من جهة المعقود عليه
حيث قصره على المالية والتقوم وكونه مقدور التسليم ومنها ما يرجع الى اركان العقد
وهو ان يكون القبول موافقا للايجاب مرتبطا به اما موافقته فبان يقبل المشتري ما
اوجب البايع بما اوجبه فان خالفه بان قبل غير ما اوجبه او بعض ما اوجبه او بغير
ما اوجبه او ببعض ما اوجبه لا ينعقد الا بايجاب مبتدا موافق ومنها من عدم كونهما بلفظ
الماضي منهما او مستقبل على ما فيه واما ارتباطه به فبكونهما في محل واحد حقيقة او حكما
واما ذكر الثمن فليس بشرط للانعقاد لانه يحصل مع السكوت عن الثمن بالاجماع نص
على ذلك الامام السرخسي في فتاواه غايته ان يكون البيع فاسدا على ما اشير اليه
في الايضاح حيث قال لو باعه وسكت عن ذكر الثمن فالبيع ينعقد ويثبت
الملك اذا اتصل به القبض والفساد لا ينافي الانعقاد بل يقرره واما شروط
النفاذ فكل ما هو شرط للانعقاد فهو شرط للنفاذ لانه وراءه ثم ان له شروطا
مخصوصة منها الملك او الولاية والمراد من الملك ههنا ملك العاقد والذي اعتبر
شرطا للانعقاد مطلق الملك لا ملك العاقد بخصوصه ولذلك ينعقد بيع الفضولي
عندنا ولا ينفذ ومنها عدم خيار الشرط فان البيع بشرط الخيار ينعقد ولا ينفذ بل
يبقى موقوفا الى وقت سقوط الخيار ولذلك لا يعتق على المشتري قريبه اذا اشتري
بشرط الخيار واما شروط الصحة فكل ما هو شرط للنفاذ فهو شرط للصحة لانها وراءه
ولذلك ينعقد البيع الفاسد وينفذ عند اتصال القبض به ثم ان لها شروطا مخصوصة
منها ان لا يكون في احد البدلين جهالة تفضي الى المنازعة ومنها ان يكون المبيع
مقدور التسليم من غير ضرر يلحق البايع ومنها الخلو عن الشروط المفسدة وسيأتي
تفصيلها ومنها التراضي من الطرفين ومن وهم انه من شروط الانعقاد فقد وهم
لان بيع المكره ينعقد مع عدم الشرط المذكور فيه واما شروط اللزوم فكل ما هو
شرط الصحة فهو شرط اللزوم لانه وراءها ثم ان له شروطا مخصوصة منها الخلو عن

الخيارات الاتية ذكرها ولما كان اللزوم وراء الصحة وهي وراء النفاذ وهو وراء الانعقاد فلا جرم انقسم المنعقد الى النافذ وغير النافذ وهو الموقوف وانقسم النافذ الى الصحيح وغير الصحيح والقسم الصحيح الى اللازم وغير اللازم واما حكمه وضعا و قصدا فثبوت الملك في احد البدلين للمشتري وفي الاخر للبايع الا انه قد يتراخى لمانع كشرط الخيار والملك عبارة عن اتصال شرعي بين الانسان وبين شيء يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف الغير فيه واما ما قالوا انه عبارة عن القدرة على التصرفات في المحل شرعا فمردود بان تلك القدرة حاصلة للانسان على التصرف في المباحات التي لم يكن ملكا له ولا لغيره ومنهم من زاد على ما ذكره قوله الا لمانع احترازا عن تصرف المشتري بالبيع في المبيع المنقول قبل القبض فانه غير شرعي مع كونه ملكا ولا حاجة اليه لان المعتبر هو القدرة على جنس التصرف في المبيع منه لا على جميع افراده وهي حاصلة للمشتري في الصورة المذكورة كيف وهو قادر على التصرف في المبيع بالاقالة والاعتاق ونحو ذلك ثم ان للبيع على ما اشار اليه المصنف باتيانه بصيغة الجمع انواعا وتنوعه باعتبارات شتى منها تنوعه باعتبار البدلين وذلك الى اربعة انواع بيع المقايضة وهو بيع العين بالعين وبيع المطلق وهو بيع العين بالدين وبيع الصرف وهو بيع الدين بالدين وبيع السلم وهو بيع الدين بالعين ومن وهم ان هذا التنوع باعتبار المبيع وحده فقد وهم لما عرفت ان الفرق بين النوعين الاخيرين ليس باعتباره ومنها تنوعه باعتبار ثمنية البدل وذلك ايضا الى اربعة انواع بيع مساومة وهو بالثمن الذي يتفقان عليه وبيع مرابحة وهو بيع بمثل الثمن الاول وزيادة وبيع تولية وهو بيع بمثل الثمن الاول لا غير وبيع وضيعة وهو بيع بانقص من الثمن الاول ومنها تنوعه باعتبار الوصف وذلك الى نوعين حلال واسمه الجائز وحرام لغيره واسمه الفاسد صرح به ذلك في المحيط ومنهم من قال حلال واسمه البيع وحرام واسمه الربوا ويرد عليه ان اسم البيع عند اهل الشرع غير مختص بالحلال كيف وقد يطلق على الفاسد ولا تمسك له في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا لان كلامنا على مصطلح اهل الشرع وايضا البيع الحرام مطلقا اعم من الفاسد والربوا اخص منه فكيف يصح حصره فيه و

انما قيد قصدا لان الملك قد يثبت تبعا كما في النفقة وعتق القريب ووجوب الزكاة وكما في المتولد الحادث عن المبيع الخ. منه

يعني شرح الكنز. منه

صاحب النهاية والكفاية. منه

واما الحرام لعينه وهو الباطل فخارج عن المقسم لانه غير منعقد يدل على ذلك عدم ظهور اثره في المبيع فان الانعقاد على ما مر في كتاب النكاح عبارة عن انضمام كلام احد العاقدين الى الاخر على وجه يظهر اثره في المحل ثم قسم ذلك القائل الحلال الى لازم وغير لازم وقال في الحلال الذي غير لازم ما كان فيه خيار الفسخ للعاقد ويرد عليه النقض بالبيع الموقوف في صورة الاستحقاق فانه اذا ظهر المستحق للمبيع وحكم القاضي باستحقاقه يكون البيع موقوفا على اجازة المستحق لانهم قالوا القضاء بالاستحقاق المبيع لا يوجب انفساخ العقد ولكن يوجب توقفه على اجازة المستحق فهو بيع غير لازم وليس فيه خيار فسخ العاقد لا يقال اثبات الاستحقاق دليل على عدم الرضى فينفسخ العقد به والمفسوخ لا يلحقه الاجازة فكيف يكون البيع في صورة الاستحقاق موقوفا لانا نقول لا نسلم ان اثبات الاستحقاق دليل على عدم الرضى اذ يجوز ان يكون الغرض منه اخذ الثمن من البايع فلا يكون دليلا على عدم الرضى وبما ذكرنا تبين ان البيع الموقوف اعم من البيع الفضولي ومن زعم انه منحصر فيه فقد اخطأ ثم قال القائل المذكور والخيارات اربع خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب وخيار الاستحقاق وفي الحصر الذي ذكره نظر لان ههنا خيارا اخر وهو خيار الكمية وقد يسمى بخيار كشف الحال على ما تحقق عليه باذن الله تع واما خيار التعيين فلا يرد النقض به لانه غير مانع للزوم العقد والكلام في الخيارات المانعة له ثم ان ههنا موجبا اخر للخيار المانع له وهو تفرق الصفقة على المشتري ولا وجه لدرجه في خيار الاستحقاق لانه غير لازم في جميع صوره

البيع ينعقد بالايجاب والقبول انعقاد الكل باجزائه فهما داخلان فيه ولا دلالة في حرف الباء على خروجهما عنه كما توهم لانها كما تدخل الالة كذلك تدخل المادة كما في قولك الطين ينعقد بالماء والتراب والايجاب ما تقدم من ركني العقد سواء صدر عن البايع او عن المشتري والقبول المتاخر منهما مطلقا واضافة الخيار الثابت للاخر من العاقدين الى القبول كالنص في ان القبول المتاخر منهما صادرا كان عن البايع او عن المشتري ويلزمه التعميم في جانب الايجاب ومن وهم ان الايجاب ما صدر عن البايع والقبول عن المشتري فقد وهم ومعنى الايجاب ههنا الاقتضاء فان من قال اولا بعت مثلا فقد اقتضى ايجاد البيع والاخر بموافقته له صار قابلا لما اوجبه فيفصح عن ذلك

قوله فهو بيع غير لازم لان عدم انفساخ البيع ... للعاقد ... الفسخ للعاقد. منه

قوله ... يعني ما صدر اولا ايجاب والقبول ما صدر بعده من البايع او من المشتري. منه

تمام وظيفته بقوله قبلت وعلى هذا اتضح اختصاص كل منهما لصاحبه ومن خفي عليه هذا
المعنى قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم انك قد عرفت ان الانعقاد
عبارة عن انضمام احد لفظي العاقدين الى لفظ الآخر فان كان العقد لفظا الايجاب و
القبول فلا بد من حمل اللفظ في قوله اذا كانا بلفظي الماضي على معنى الصيغة ومن غفل
عما ذكرناه اعتبر بظاهر اللفظ وزعم ان ما هو من اركان العقد هو المعنى حيث
قال وركنه الايجاب والقبول او ما دل على ذلك ولا يخفى ان المدلول هو المعنى واعلم
ان البيع القولي لا ينعقد الا بلفظين يدلان على التمليك والتملك وتلك الدلالة عند كونهما
بصيغة الماضي او المضارع بنية الحال كقولك بعت او ابيع على الايجاب في الحال و
قوله اشتريت او قبلت او اخذت دون الامر والمستقبل خلافا للشافعي قياسا
على النكاح وقلنا ان المستقبل والامر عدة وتوكيل فلا يكون شطر العقد كالاستفهام
وقد مر الفرق بينه وبين النكاح وتخصيص الماضي بالذكر لاستغنائه عن النية
المنفي ما عداه مطلقا ولذلك احتيج الى نفي انعقاده بالمستقبل فلا ينافي ما ذكرنا من
انه ينعقد بالمضارع بنية الحال مثل ان يقول احدهما زاد لفظة مثل اجراء للكلام
على وفق ما سيصرح به من عدم اختصاص الحكم المذكور بلفظ البيع والشراء والضمير في
احدهما للعاقدين المفهومين من الكلام السابق وليس في العبارة المذكورة من
الابهام للتعميم للمشتري ضرورة ان لفظة بعت مختصة بالبائع كاختصاص قبلت بها
للمشتري بل لان الاتي بذلك الشطر لا يكون بائعا حقيقة ما لم ينضم اليه الشطر الآخر للعقد
مصادفا للشرائط والمراد من الآخر المشتري لما عرفت ان الابهام هنا ايضا ليس
للتعميم ثم انه ترك ذكر الثمن في المقامين تجريدا لمثالي الايجاب والقبول عما لا اثر
له وتنبيها على عدم الحاجة اليه في انعقاد البيع على ما قدمنا بيانه قوله لان البيع
تعليل لانعقاده بلفظ الماضي واراد بالتصرف التصرف الشرعي وانما ترك الوصف
به لانفهامه بمعونة المقام والانشاء اي انشاء التصرف الشرعي يعرف بالشرع وذلك
ظاهر ولا دخل فيه لعدم وضع الواضع للانشاء لفظا خاصا كما لا يخفى ومنهم من عكس
التعليل وقال واضع اللغة لم يضع للانشاء لفظا خاصا لان الانشاء انما يعرف
بالشرع وانا لا نزيد على الحكاية لارباب النظر وهم لا يزيدون على التعجب والسكوت

والسكوت والموضوع للاخبار اراد الاخبار عن الماضي بدلالة سياق الكلام
واقتضاء المقام فلا حاجة في تمام التعليل الى الضميمة القائلة وكان استعمال لفظ
الماضي كما سبق الى بعض الاوهام قد استعمل اي في لسان الشرع فيه اي في انشاء
البيع فينعقد البيع به اي بالموضوع للاخبار عن الماضي ولما فرغ عن انعقاد
البيع بايجاب وقبول لفظهما ماض شرع في بيان عدم انعقاده بايجاب وقبول
احدهما مستقبل فقال ولا ينعقد بلفظين انما قال بلفظين لانه ينعقد بثلثة الفاظ احدها
مستقبل ذكره الامام الاسبيجابي في شرح الطحاوي وانما قال احدهما لفظ المستقبل
دون لفظ المضارع لما عرفت ان البيع ينعقد بلفظين احدهما لفظ المضارع اذا قصد
به الايجاب في الحال ومن لم يتنبه لهذا الفرق قال اذا كان اللفظان او احدهما مستقبلا
بدون نية الايجاب في الحال واما اذا كان المراد ذلك فينعقد البيع فان قلت
صيغة المضارع حقيقة في الحال عند الفقهاء وقد مر في باب تفويض الطلاق التصريح
بذلك من قبل المصنف فما وجه الحاجة الى النية في تعيينها لها فان الحاجة الى النية
انما هي في المحتمل قلت الحاجة الى النية كما يكون لدفع الحقيقة وتعيين المجاز كذلك يكون
لدفع المجاز المشهور وتعيين الحقيقة كما اذا اوجب على نفسه اعتكاف ايام ونوى
الايام خاصة وقد مرت المسئلة في كتاب الصوم وصيغة المضارع وان لم يكن حقيقة
في الاستقبال لكن بلغ بغلبة استعماله فيه مجازا الى حد شهرة حتى كان ان يلحق بالحقيقة
ومن غفل عن هذا قال ان المعهود ان المجاز يحتاج الى ما ينفي ارادة الحقيقة لا ان الحقيقة
يحتاج الى ما ينفي ارادة المجاز ولما توجه الاشكال بان البيع ينعقد بلفظ المستقبل اذا
نوى الايجاب في الحال اجاب بان المضارع حقيقة في الحال في غير البيوع والحقيقة الشرعية
فيها هو لفظ الماضي والمضارع فيها مجاز فيحتاج الى النية ولم يدر انه يتخذم مبنى كلامه
وهو ان الفعل المضارع مطلقا حقيقة في الحال عند الفقهاء ثم استدل هذا القائل
على عدم انعقاد البيع بلفظ المستقبل بوجهين الاول ان النبي لم يستعمل فيه الا لفظ الماضي
الذي يدل على تحقق وجوده فكان الانعقاد مقتصرا عليه والثاني ان لفظ المستقبل
ان كان من جانب البائع كان عدة لا بيعا وان كان من جانب المشتري كان مساومة
وفي كل واحد من الوجهين نظر اما في الاول فلانه منقوض بانعقاد البيع بلفظ المستقبل

بيته محال لانه على تقدير تمامه ينبغي انعقاده به وقد ثبت ذلك بالنقل الصحيح واما من
التأخ فلان كل واحد من مقدمتيه في معرض المنع ثم ان تخصيصه العدة بجانب البائع
والمساومة بجانب المشتري تخصيص من غير مخصص كما لا يخفى **وقدم الزوق** وهو الذي ذكره
في كتاب النكاح بقوله لان هذا توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح واما الفرق
بان النكاح لا يخلو عن تقدم الخطبة والخطبة وتمايد لان على ان المراد به اي بلفظ المستقبل
لحال ما البيع فينعقد بغتة فيجعل لفظ المستقبل عدة فغير مذكور ثمه فان قلت ان الواحد
كما يتولى طرفي النكاح كذلك يتولى طرفي البيع كما اذا باع الاب من ابنه الصغير او اشترى منه
قلت ذلك اي كون الاب في الصورة المذكورة متوليا طرفي البيع كلام ظاهري و
التحقيق ما ذكره صاحب المحيط في باب ما ينوب قبضه عن قبض الشراء من كتاب البيوع
بقوله لو اشترى من غيره للابن ثم بلغ الابن فحق القبض للاب كما كان لانه عاقد من
جهته فيقبض بحكم انه عاقد فيبقى بعد بلوغه ولو اشترى له من نفسه ثم بلغ لم يبق للاب
حق القبض ويقبض الابن بنفسه لانه انما صح هذا العقد على اعتبار ان الابن عاقد بنفسه
بعبارة وليه وحقوق العقد ثابت له ويصير الاب كالرسول والنائب عنه في ذلك والنيابة
انتهت بالبلوغ انتهى كلامه وبهذا ظهر ان قاعدتهم القائلة ان الواحد لا يتولى طرفي
البيع تامة غير منتقضة بالصورة المذكورة وان قولهم ان حقوق العقد في البيع ترجع
الى المباشر ليس على اطلاقه بقي ههنا وهو ان ما ذكره المصنف في كتاب النكاح انما يدل
على انعقاده بلفظ الامر وذلك غير مختص به فان البيع ايضا ينعقد به على ما دل عليه قوله
او خذه بكذا لا يقال ثبوت البيع في الصورة المذكورة بطريق الاقتضاء لا بطريق العبارة
فلا يثبت بها كون الامر شطرا للعقد لانا نقول ثبوت النكاح في الصورة المذكورة
فيما سبق بطريق التوكيل فلا يكون الامر فيه ايضا شطرا للعقد نعم ينعقد النكاح بغير
لفظ الامر من المستقبل كما اذا قال اتزوجك على الف فقال تزوجتك على ذلك
وبه يفارق البيع الا ان المصنف لم يتعرض لهذا في كتاب النكاح وقد مر منا كلام
يتعلق بهذا المقام وقوله رضيت انعقاد البيع بهذا اللفظ غير مختص بما اذا
صدر عن البائع كالمثالين الاخيرين فان البيع ينعقد به ايضا اذا قاله المشتري
في جواب من قال بعت منك هذا بكذا وغرض المصنف جواب عن سؤال مقدر

٣٠٠

مقدر حاصله ايراد النقض على قوله لا ينعقد البيع بلفظين احدهما لفظ المستقبل
بانعقاد البيع بقوله خذه بكذا و وجه الجواب ظاهر الا انه قدم في تقرير الجواب
بيان حال المثالين **واذا اوجب احد المتعاقدين** بايعا كان الموجب او مشتريا
على ما ذكرنا **البيع** في اسناد الايجاب الى احدهم المشتري اشارة الى ان الايجاب
هو الاول من شطري العقد بايعا كان الموجب او مشتريا على ما ذكرناه فيما سبق
وفي اضافته الى البيع اشارة الى انه انما سمي ايجابا لكونه الزاما للبيع واثباتا له
الا انه لما لم يكن لازما بحكم الشرع كان للاخر خيار في الالتزام والاتمام فان التزم
وقبل ما اوجبه يسمى القول الصادر عنه قبولا ومن لم يقف على الاشارة الاخيرة قال
وسمي ما تقدم من كلام العاقدين ايجابا لانه يثبت للاخر خيار القبول **فالاخر بالخيار**
الثابت له بحكم الشرع لا بايجاب صاحبه كما توهم اذ لا دخل فيه نعم في ايجابه مدخل في تمكنه
من القبول والفرق واضح **ان شاء قبل** البيع على الوجه الذي اوجبه صاحبه
على تلك الوجه **في المجلس** يعني مجلس الايجاب حقيقة او حكما كمجلس بلوغ الكتاب
او الحكاية على ما سيأتي وفي القيد المذكور نوع تغير لكون خيار القبول مشروطا
بقيام المجلس الى ان القبول الصادر من احد العاقدين في اخر المجلس ينضم الى ان
الايجاب الصادر عن صاحبه في اوله بناء على ان المجلس جامع للمتفرقات **وان شاء رد**
صريحا او دلالة ولو بالسكوت الى انقضاء المجلس وفي الفصل بين المعطوفين بالظرف
السابق ذكره تنبيه على عدم تقييد الثاني به فان الرد بالسكوت لا يمكن تقييده بالمجلس
لما عرفت ان تحققه بانقضاء المجلس **وهذا** الخيار الثابت للاخر **خيار القبول** وهو
يمتد عندنا الى اخر المجلس خلافا للشافعي فانه قال هو على الفور ولا حرج فيما قاله كما
توهم لانه وان نفى خيار القبول لكنه اثبت خيار المجلس فانجبر به ذلك النقصان **يلزم**
حكم العقد وهو خروج احد البدلين عن ملكه ودخول الاخر فيه والمراد من
اللزوم الثبوت الذي لا يقبل الدفع وان كان قابلا للدفع الاضطراري سواء كان
في معرض الزوال او لم يكن فلا يرد ان يقال ان اللازم ثبوت حكم العقد لا لزومه فان
اللزوم امر اخر وراء الثبوت وله شرائط مخصوصة ان صادفها تحقق والا فلا
من غير رضاه فيتضرر به وهو مدفوع اكتفى بنفي الرضا لكفايته في المقام وفي الاختيار

ايضا منتف في لزوم حكم العقد فلا يتجه ان يقال كانه لم يفرق بين الرضا والاختيار والا فحقه ان يقول من غير اختيار منه ولانه فوق ما ذكر فان قلت الكلام في خيار القبول والرد وانتفاؤه يتحقق بنفي كل منهما فاللازم على التقدير المذكور احد الامرين لزوم حكم العقد او لزوم بطلان الايجاب لا الامر الاول بعينه قلت بل الكلام في توقف الشرط الآتي للعقد المسمى بالقبول على خيار الآخر من العاقدين لا في توقف القبول الذي يقابله الرد لانه غني عن البيان كيف وهما من الافعال الاختيارية واما الشرط المذكور فيجوز ان لا يكون منها غاية يتجه ان لا يراعي المعنى اللغوي في اطلاق لفظ القبول عليه او لا يطلق ذلك اللفظ عليه وبهذا البيان تبين ان ما ذكر في بعض الشروح في توجيه التعليل المذكور بقوله لانه لو لم يكن مختارا في الرد و القبول لكان مجبورا على احدهما وانتفى التراضي فلو فرضناه بيعا لم يكن بيعا المشروع كالقضية النون **واذا لم يفد** ايجاب احدهما **الحكم** يعني حكم العقد **بدون** انضمام **قبول الآخر** اليه فان قلت لم يسبق بيان عدم افادة الايجاب وحده حكم العقد فما وجه قوله هذا قلت نعم لم يذكر ذلك المعنى صريحا لكنه فهم من قوله لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد دلالة ظاهرة فانه قد دل على عدم استقلال الايجاب في افادة حكم العقد **فللموجب ان يرجع** عن ايجابه ما لم ينضم اليه قبول الآخر **لخلوه عن ابطال حق الغير** يعني حق اللزوم اذ لا عبرة لغير اللازم منه سواء كان حق التملك كالذي يثبت للاب في مال ولده فان له ان يبطله باخراجه عن ملكه مثلا او حق الملك كالذي يثبت للموهوب له في الموهوب فان للواهب ان يبطله بالرجوع قبل اخذ العوض لعدم تأكده ولزومه بعد وبهذا التحقيق اندفع ما قيل سلمنا ان ايجاب احدهما غير مفيد للحكم وهو الملك لكن حق الغير لم ينحصر في ذلك فان حق التملك يثبت للمشتري بايجاب البائع وهو حق فلا يكون الرجوع خاليا عن ابطال حق الغير واما الجواب بان الايجاب اذا لم يكن مفيدا للحكم وهو الملك كان الملك حقيقة للبائع وحق التمليك للمشتري ان سلم بقبوله بايجاب البائع لا يمنع الحقيقة لكونها اقوى من الحق لا محالة فليس بصواب لما فيه من الاعتراف بعدم تمام التعليل المذكور فان مبناه على تسليم ان في الرجوع عن الايجاب قبل ان ينضم اليه القبول ابطال حق المشتري الا انه لا يعارض حق البائع لقوته و

وههنا كما ترى رجوع الى وجه آخر تصحيحا لما ذكره المص ثم ان المنع الضمني الذي اشار اليه المجيب بقوله ان سلم ليس بشيء لانا نعلم قطعا انه لولا ايجابه لم يتمكن المشتري من تملكه فله مدخل فيه غايته انه غير تام في سببيته ولا حاجة الى ذلك بل نقول لا حاجة الى اصل السببية بل التوقف ايضا فان مبنى السؤال على لزوم ابطال الحق الثابت للغير عقيب الايجاب بالرجوع سواء كان للايجاب في ثبوت ذلك الحق لصاحبه مدخل ام لا فالمنع المذكور مناقشة لفظية تندفع بتبديل حرف السلب باداة النفي واما السؤال بطريق المعارضة منه بان يقال لما تعلق به حق المشتري وجب ان لا يتمكن البائع من ابطاله كمن عجل الزكاة بدفعها الى الساعي قبل تمام الحول فانه لا يتمكن من استرداده لتعلق حق الفقير به و كالمكفول عنه اذا ادى المال الى الكفيل قبل ان يعطي الكفيل الى المكفول له شيئا فانه لا يتمكن من استرداده لتعلق حقه به فمدفوع فان مبناه على القياس مع الفارق لان الثابت للفقير وكذا للكفيل حق لازم غير قابل للابطال على ما حقق في موضعه بخلاف الثابت للمشتري فيما نحن فيه على ما عرفت **وانما يمتد** اراد بيان امتداده على وجه التوكيد لمكان انما على ما ذكرناه سابقا لا بيان امتداده للوجه الذي عقبه به حتى يتجه ان يقال لم يسبق بيان اصل الامتداد فما وجه الاخبار عن سببه على وجه الاختصاص ويظهر وجه هذه المناقشة في بادي النظر ترك بعضهم اداة التوكيد الظاهر في الاختصاص ثم ان الفعل المذكور مسند الى خيار القبول على ما صحت عنه عبارة الكافي ولا امتداد له حقيقة وذلك ظاهر فلا بد اما من المصير الى التجوز في الاسناد ويكون المعنى يمتد زمان خيار القبول او في المسند ويكون المعنى ويبقى خيار القبول **الى آخر المجلس** يعني مجلس المتعاقدين وقد دل هذا الكلام بمنطوقه على امتداد الخيار وبمفهومه على انتهائه عند انتهاء المجلس والتعليل الذي ذكره بقوله **لان المجلس** ناظر بعبارته الى الاول و باشارته الى الثاني فكانه يقول لما كان امتداده بامتداد المجلس فلا جرم ينتهي بانتهائه جمعا حكما **للمتفرقات** من الاقوال فهذا اصل كبير يتفرع عليه كثير من المسائل **فاعتبرت** تفريعا على ما ذكر **ساعاته** اراد بالساعة معناها العرفي لا مصطلح اهل النجوم **كساعة واحدة** حكما وكان يكفيه ان يقول لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا انه قدم منشأ ذلك الاعتبار تقريبا له من القبول وتقريرا له في العقول ثم

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/179
Tasnif No. : 297.2

ثم ذكر فائدة بقوله دفعا للعسر عن المكلفين وتحقيقا لليسر لهم على وفق ما اخبره
تعالى في كتابه الكريم حيث قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن شراح
الكتاب من قال يجوز ان يكون قوله وانما يمتد الجواب عما يقال يجوز ان يكون
قوله ما وجه اختصاص خيار الرد والقبول بالمجلس ولم لا يبطل الايجاب عقيب خلوه
او يتوقف على ما وراء المجلس وتقرير الجواب ان في ابطاله قبل انقضاء المجلس عسرا
بالمشتري وفي بقائه ما وراء المجلس عسرا بالبائع وفي التوقف على المجلس يسرا
لهما جميعا ولا يخفى ما فيه من وصف الخلل تقريرا وتحريرا اما الخلل في تقرير الكلام فلان
ما ذكره انما يتمشى ان لو كان المعتبر ساعات ساعة واحدة مجلس البيع خاصة
لان مبناه على ان يكون المراد من العسر واليسر عسر المتعاقدين ويسرهما وقد عرفت
انه ليس كذلك وبعد التنزل عن هذا فللقائل ان يقول ولئن سلم ان في ابطال الايجاب
قبل انقضاء المجلس عسرا للقابل لكن لا نسلم ان في ابقائه فيما وراء المجلس عسرا
للموجب لما عرفت ان له ان يرجع عن ايجابه لخلوه عن ابطال حق الغير واما الخلل
في تحرير المرام فلان قوله او يتوقف على ما وراء المجلس ليس بصحيح لافادته خلاف
المراد فان مفهومه يحكم بعدية التوقف على ان لا يتحقق خيار القبول قبل انقضاء
المجلس والمراد عدم امتداده عند انقضائه فاين هذا من ذلك ولانم يعيب
في ايثار عبارة الابطال على البطلان وعبارة الابقاء على البقاء لان ما فرض اولا
بطلان الايجاب وثانيا بقاؤه لا ابطال الغير له وابقاؤه وفي تخصيص العسر بالمشتري
على تقدير بطلان الايجاب قبل انقضاء المجلس وكذا في تخصيص العسر بالبائع على تقدير
ابقائه فيما وراء المجلس بناء على اختصاص الايجاب بالبائع واختصاص القبول بالمشتري
وليس كذلك على ما عرفت فيما سبق ولان قوله وفي التوقف على المجلس يسرا لهما ليس
كذلك لان اليسر في امتداد خيار القبول الى اخر المجلس لا في توقفه عليه فانه لا يستلزم
ذلك كما لا يخفى ومنهم من قال في تعليل امتداد خيار القبول ان المشتري يحتاج الى التأمل
والروية انه هل يوافق ام لا فجعل ساعات المجلس كساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا
لليسر ولا يذهب عليك ان ما ذكره لا يصلح منشأ لاعتبار ساعات المجلس ساعة واحدة
ولا لامتداد خيار القبول الى اخر المجلس نعم يصلح منشأ لامتداده مطلقا ولكن لم

لا يتم به التقريب ثم ان في تخصيصه المشتري بالذكر زاعما ان خيار القبول من خواصه
حذى حذو من سبق ذكره من شراح الكتاب وقد وقفت على ما فيه من العدول عن منهج
الصواب

الحمد لمن ذاته تعالى بكمال الغنى احق واولى وما سواه بنقصان الفقر اليق و
واحرى والصلوة على من افتخر بوجوده الكامل اكمل الموجودات وهو قد
اتخذ الفقر فخرا وبعد فاني سألت في مدة اقامتي بالقاهرة الطاهرة عن الاذكيا
عن ان الفقر مع كونه سواد الوجه في الدارين كيف كان فخرا للمفخر الكل فقلت
في جوابه ان كون الفقر سواد الوجه في الدارين جهة مدح لا جهة ذم فلا ينافي
الافتخار به بل يساعده وتحقيق ذلك ان المراد من الوجه ذات الممكن فان
اطلاق الوجه على الذات شايع في لسان العرب كما يقال اكرم الله وجهك اي
ذاتك ومن الفقر احتياجه في وجوده وسائر شؤونه وسواد وجهه عبارة عن لزومه
لذاته في الدارين اي في الدار الدنيا وفي الدار الاخرة بحيث لا ينفك عنه كما
لا ينفك السواد عن محله اصلا فانه من بين الالوان ممتاز بتلك الخاصية
ولذلك شبه الاحتياج المذكور به واذا تقرر هذا فنقول لولا ذلك الفقر في
ذات الممكن لما كان محتاجا الى الغير فح يلزم ان يكون ممتنعا بالذات لاستحالة
التعدد في الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يقبل الحاجة الى الغير ولو لم يكن
الممكن محتاجا الى الغير لما كان قابلا للاستفاضة من الغير فقبوله الفيض
اثر ذلك الفقر ودوام ذلك القبول بدوامه ومن هنا اتضح ان كونه سواد
الوجه في الدارين جهة مدح لا جهة ذم ثم ان قبول الممكن الفيض من الغير انما
يزداد بحسب شدة ذلك الفقر وازدياده وهي في سيد الانبياء وسند
الاولياء في غاية الكمال بدلالة انه اكمل الموجودات الممكنة ولهذا افتخر بفقره
الخاص فان قلت منشأ حاجة الممكن الى الغير امكانه الذاتي والامكان الذاتي
لا يقبل الشدة والضعف على ما قرر في محله وقوة الاثر وضعفه يتبعان قوة المؤثر
وضعفه فكيف يصح القول بان الفقر بمعنى الحاجة يقبل الشدة والضعف قلت نعم

لنفسه صح

الكمالات المتفرعة عليه الى الغير
وكون ذلك الاحتياج مجه

نعم ان الامكان الواحد الشخصي لا يقبل الشدة والضعف وأما الامكانات المتعددة
للاشخاص المتفاوتة فلا بعد في اختلافها شدة وضعفا وتفاوت بعضها عن
بعض بحسب ذلك الاختلاف كما لا بعد في اختلاف وجوداتها شدة وضعفا و
تفاوت اثارها بحسب الاختلاف المذكور فان قلت اليس الامكان عبارة عن عدم
اقتضاء ذات الممكن واحدا من طرفي الوجود والعدم وهذا معنى واحد في الكل
لا يختلف ولا يتفاوت قلت ذلك مفهوم الامكان والاختلاف المذكور في حقيقته
ولم يثبت بعد ان ليس له حقيقة وراء ذلك المفهوم كالموجود فان له مفهوما لا اختلاف
فيه ولا تفاوت وهو معنى الكون وله حقيقة وراء ذلك المفهوم والاختلاف في
اثار الوجود انما هو بحسب الاختلاف في تلك الحقيقة ولما انجر الكلام الى ذكر حاجة
الممكن الى الغير ومنشاء تلك الحاجة كان مساغا لان نشرع في بيان الحاجة المذكورة
فيم وبم فان تحقيقهما بما ينبغي وتحقيق الفرق بينهما مما خلت عنه دفاتر القوم
كما لا يخفى على من تتبعها وانصف وبالتجنب عن التعصب اتصف فنقول و
بالله التوفيق اعلم ان مذهب جمهور المتكلمين على ما صرح به الفاضل الطوسي
في شرحه للاشارات هو ان احتياج الشيء المفعول الى فاعل من جهة حدوثه
اي خروجه من العدم الى الوجود فقط فاذا حدث فقد استغنى عن الفاعل و
قال الشيخ في الاشارات وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا وحتى ان كثيرا منهم
لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم
وقال الامام الرازي في شرحه وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه
محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه
كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل
فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما
من عداهم فهم القائلون بذلك واذا تحققت هذا فقد وقفت على ما في قول

الفاضل الشريف انما ذهبوا الى عدم بقاء الاعراض لانهم قالوا بان السبب
المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث
لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك
بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى مؤثر دائما كان
الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه
فلا استغناء اصلا من الخلل حيث كان مبنى تعليله بقوله لانهم قالوا بان السبب
الى اخره على عدم الفرق بين ما فيه الحاجة الذي كلامنا فيه وما به الحاجة الذي يأتي
بيانه بعد هذا وقد عرفت ان ما لزمهم انما لزمهم بقولهم بان ما فيه الحاجة
هو الحدوث ثم ان ذهابهم الى عدم بقاء الاعراض لدليل ساقهم اليه وقد ذكر ذلك
الدليل في موضعه لا لدفع الشناعة المذكورة غايته انهم تمسكوا في دفع تلك الشناعة
بذلك الاصل وهذا لا يدل على ان قولهم به لدفع تلك الشناعة كما لا يخفى بقي ههنا
موضع بحث وهو انه ان اريد باشتراط الجوهر في بقائه بالاعراض الاشتراط العادي
كما هو الظاهر من مذهب الاشاعرة ومن تبعهم فلا يجدي نفعا في دفع المحذور
لان الاشتراط العادي لا يستلزم الاحتياج في نفس الامر فلا يلزم توقف بقاء الجوهر
على وجود العرض حتى يتمشى ما ذكر وان اريد به الاشتراط الحقيقي كما هو الظاهر
بحسب اقتضاء المقام يكون مخالفا لما نقل من الاشاعرة فيما تقدم على المبحث المذكور
من انهم لا يقولون بالعلاقة النفس امرية بين الممكنات بحيث يتوقف احدهما على الاخر
ولا يوجد بدونه لا بحسب جري العادة فقط بل بحسب نفس الامر ايضا حيث قال
لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء كلها صادرة عن المختار بلا لزوم
والحق ان من انكر العلاقة الحقيقية والتوقف النفس امري بين الاشياء ثم قال
ان علة الحاجة الى الفاعل هي الحدوث يلزمه القول باستغناء العالم بعد وجوده و
خروجه عن العدم عن الصانع ولا محيص له عن ذلك المحذور والمذكور في دفعه
تمويه وتلبيس لا يجدي نفعا في مقابلة الحق الصريح فالرجوع الى الحق اولى من التمادي
في الباطل والحق في هذه المسئلة ما ذهب اليه المحققون من الفلاسفة وغيرهم وهو
ما ذكره في الاشارات وشرحها ان المتعلق بالفاعل هو الوجود وان احتياج

المصنوع لا صانعه انما هو من جهة وجوده ليس بواجب لذاته لا من جهة وجود
مسبوق بالعدم حتى لو جاز ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره لم
يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق من جهة انه وجود ليس بواجب لذاته
وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ان العقل لو جوز وجوب الحادث
لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشئة من
ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا ولكن يرد على الاستدلال المذكور
الا يقال سلمنا انه لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا لكن ما جوز
من وجوب الحادث لذاته صح فيجوز ان يستلزم محالا آخر وهو عدم طلب العلة لكنه
دلالة فيه على ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه وانما يتم الدلالة المذكورة على
تقدير صحة ما جوز وترتب عدم طلب العلة عليه في الواقع وايضا القائل ان
يقول بطريق المعارضة بالمثل لو جوز وجود الممكن الحادث اتفاقا لما طلب
علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة عدم جواز الوجود اتفاقا ولا يكفي
فيه ملاحظة امكانه ولا حدوثه بدون تلك الملاحظة قال الامام الرازي
في شرحه للاشارات معترضا على الشيخ في هذا المقام انه تكلم فيما لا حاجة اليه
ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود
الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث
ام لا وهذا هو محل الخلاف وقال الطوسي الفاضل في الرد عليه اما قوله لا حاجة الى
البيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء
الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به
في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق
في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا
الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك تحقيقا في الفصل السالف
انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود
بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه

مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب
التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يضر
الشيخ مخالفا ايضا كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان
الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
البحث الى هنا كلامه • وبهذا التفصيل تبين ان الخلاف بين الفريقين في
المقامين على ما اشرنا اليه فيما تقدم احدهما ان تعلق المفعول بالفاعل
فيم والثاني ان احتياجه اليه لم وقد اشتبه الفرق بينهما على الاقوام • فزل
اقدام افهامهم في هذا المقام • وانا اريد ان اثبت قدمي فيه بتوضيح المرام
وتحقيق الكلام • بتوفيق الملك العلام • فنقول لا بد اولا من التنبيه على
ان الحدوث في المقامين ليس بمعنى واحد بل هو مفسر في المقام الاول بالخروج
من العدم الى الوجود وفي المقام الثاني بمسبوقية الوجود بالعدم وقد يشهد
للتفسير الاول قول الذاهبين الى ان ما فيه التعلق هو الحدوث بزوال
المتعلق بعد حصول الوجود بزوال الحدوث فانه لو كان المراد من الحدوث
معنى مسبوقية الوجود بالعدم لما صح منهم هذا القول ويشهد للتفسير الثاني
قولهم الحدوث متأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد والمتأخر عن الوجود انما
المتأخر عنه هو الحدوث بالمعنى الثاني وهذا الفرق مما تفردت باظهاره وقد كان
مشتبها على الفضلاء حتى قال الفاضل الرازي رح في المحاكمات
لعدم شعوره بالفرق المذكور ليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث بسبب
التعلق اي شيء اراد هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقد عرفت
ان التشويش في الفهم لا في المفهوم • وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف
في تعليل قول المتكلمين المحوج هو الحدوث ان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في
خروجه من العدم الى الوجود واعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت

الى الوجود زالت الحاجة ولهذا استغنى بعد زوال المؤثر ولم يفرق بين الحدوث الذى هو ما فيه الحاجة والحدوث الذى هو ما به الحاجة فان المذكور فى المعلل هو الاول والذى ذكره ذلك الفاضل فى التعليل انما هو الثانى ثم انه لم يدر انه ح اى على تقدير ان يكون المراد من الحدوث هناك معنى الخروج من العدم الى الوجود لا ينتظم معه ما نقله صاحب المواقف عن الامام الرازى فى تضعيف قول المتكلمين من التعليل القائل لان الحدوث صفة للوجود ولان ما هو صفة للوجود على ما اعترف به نفسه هو الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم لا الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وللفاضل المذكور كلام اخر منشاؤه ايضا عدم الفرق بين الحدوثين على ما نحيط به خبرا وقد خلط الفاضل الطوسى ايضا بينهما فيما نقلناه عنه قبيل هذا من قوله لان علة الحاجة ان كان هو الحدوث ولكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ هنا بقاء وذلك ان الجمع بين المقدمتين المذكورتين انما يتيسر على ارادة معنى المسبوقية من الحدوث والكلام فى المقام المذكور على ما عرفت فيما تقدم انما هو فى الحدوث بمعنى الحدوث • واعلم ان الخلاف فى المقام الخ بين الحكماء و قدماء المتكلمين خاصة صرح بذلك الفاضل الطوسى حيث قال فى تلخيص المحصل والقائلون بكون الامكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين والقائلون بكون الحدوث علة لها هم الاقدمون منهم وهذا ايضا مما غفل عنه كثير ممن حسن الظن بشانه منهم صاحب المواقف حيث قال فيه قال المتكلمون المحوج هو الحدوث فانه صرح فى نسبة القول المذكور الى عامتهم ومنهم الفاضل الشريف حيث قال فى شرحه للمواقف ان مذهب القدماء ان علة الحاجة هى الامكان ومذهب جمهور المتأخرين انها الحدوث وحده او مع الحد الغير فان فيه نسبة كل من المذهبين الى صاحب الاخر ولغفوله عما ذكر من ان المتأخرين من المتكلمين مواقعون فى القول بان علة الحاجة هى الامكان قال الفاضل المذكور فى الحاشية الكتاب المزبور ان استدلال المتكلمين على اثبات الصانع بامكانه تارة وبحدوثه اخرى بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث

الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا ولو لا غفوله عما ذكر لعلم ان الاستدلال بالامكان على رائى المتأخرين من المتكلمين والاستدلال بالحدوث على رائى القدماء منهم ثم انه قد اشتهر فيما بينهم الرد على القائلين بان علة الحاجة هى الحدوث بانه متأخر عن الوجود فلا يصلح علة لما يتقدم عليه بمراتب قال الفاضل الطوسى الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن الاحتياج الاثر اليه فى الموجودية تأخرا بالطبع واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات وجميعها اربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة الاحتياج انتهى كلامه • والرد المذكور مردود لانهم لم يريدوا بالعلة فى قولهم علة الحاجة الحدوث علة الثبوت كيف وهم فضلاء العقلاء وفساد القول بان علة ثبوت الحاجة للممكن حدوثه مما لا يشتبه على من له تميز من الصبيان ولا يجوز ان يتفق طائفة جليلة من اعلام الاسلام على ما لا ينبغى ان يصدر عن واحد من عوام الانام • بل ارادوا بها علة الاثبات والواسطة فى التصديق فالمعنى ان حكم العقل على الممكن بالحاجة بملاحظة حدوثه والعلم بانه حادث ويشهد بهذا شاهدان لا مرد لشهادتهما الاول انهم قالوا بزوال الحاجة بعد الخروج من العدم الى الوجود ولزوال ما به تعلق المفعول بالفاعل وهو الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على ما عرفت فيما سبق وهذا القول منهم كالنص على ان مرادهم من العلية فى قولهم علة حاجة الممكن هى الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم ما بحسب الاثبات لا بحسب الثبوت ضرورة ان ثبوت الحدوث بهذا المعنى لا يزول ويلزمه لزوما بينا ان لا يزول ثبوت الحاجة على تقدير ان يكون العلية بينهما بحسب الثبوت ولا يجدى فيه زوال ما به التعلق بل نقول يلزم من القول بزوال ما به التعلق بين المفعول والفاعل مع بقاء ما به احتياجه اليه وهم لا يلتزمونه لان الاحتياج فيما به التعلق ومذهبهم ان الاحتياج لا يوجد بدونه لا قبله ولا بعده والثانى ان القائلين

بعلية الحدوث للحاجة بعضهم ينكرون العلية الحقيقية والترتيب العقلي بين الاشياء
فكيف يصح منهم القول بان الحدوث للممكن علة حقيقية لثبوت الحاجة له لا يقال
انهم لا ينكرون العلية في نفس الامر بين الاعتباريات انما المنكر عندهم العلية
في نفس الامر بين الموجودات لانا نقول الاعتباريات المتجددة في حكم الموجودات
عندهم فهم لا ينكرون العلية في نفس الامر بين الموجودات كذلك ينكرونها في
ما في حكمها من المتجددات يرشدك اليه انكارهم الترتيب العقلي بين النتيجة والنظر
الصحيح • وقال صاحب المواقف في الرد المذكور لا يخفى انه مغالطة لانهم لم
يريدوا الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث لان الحدوث علة في الخارج
فتوحد وانما قيد العلية المنفية بالخارجية لانهم ينكرون الوجود الذهني و
ثبوت الاحكام النفس امرية بحسبه فلا علية في نفس الامر عندهم الا بين موجودين
في الخارج ولو بالوجود في الغير كما في العرض لما كان الحاجة وما قيل انه علة
لها مما لا وجود له في الخارج اصلا لم يتصور العلية بينهما بحسب الخارج واذ لا
علية الا بحسبه فلا علية بينهما اصلا وهذا كلام واضح لا خفاء فيه وان اشتبه
على الفاضل الشارح حيث قال ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في الوجود
الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة
الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفة الوجودية يحتاج الى علة هي ذات الموصوف
او غيره كذلك اتصافه بالصفة العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية تحتاج
الى العلة في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل
لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد
العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه
ببعض اخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا
موصوف به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف
الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان
وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم
ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها

فيها واتصافه بالوجود فيها متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن
الاحتياج فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح
لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها
علل البعض في الخارج حتى يكون من قبيل الاعتباريات منزلة الحقيقيات بل اريد انها
امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في
نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما
الى هنا كلامه • وانت بعد ما وقفت على منشاء ما قاله صاحب المواقف فقد
عرفت ان هذا التفصيل تطويل بلا تحصيل • حيث لا يشفي العليل • ولا يروي الغليل •
ثم انه قال واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث علة الحكم
العقلي بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان
الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له
تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها
كما لا يخفى • ولا يذهب عليك انه بعد ما صرح القائل بان الرد المذكور مغالطة الجأه
له على المعنى الذي اراده من كون الحدوث علة للحاجة لا مساغ لهذا الترديد
لان ذلك التصريح نداء باعلى الصوت على ان المراد ما ذكر في ثاني شقي الترديد
واما انه لا يكون له تعلق بهذا المقام فمسلم والقائل المذكور لا يأبى عنه لان
غرضه تصحيح كلام الجمهور وتوجيهه على وجه يندفع عنه الاشكال المشهور لا ربط
بهذا المقام وانما اورده ههنا بناء على ما اشتهر فيما بينهم وغاية ما لزم مما
ذكره ان يكون مثل الآمدي والامام من المصنفين المرتبين لمسائل الكلام
بهذا الترتيب مخطئين في فهمهم مراد القوم في هذا المقام غير مصيبين في نقلهم
الخلافية المذكورة وهذا اهون من نسبة ما فيه الغلط الفاحش الذي يستحيي
العاقل من التفوه به فضلا عن اتخاذه مذهبا الى جمهور الفضلاء • واما ما قاله
الفاضل الدواني في دفع الرد المذكور من ان ما ذكر انما يتم اذا كان المراد
كون الحدوث بالعقل علة للحاجة اما لو اريد ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد
لكان حادثا فلان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود فلا يلزم منهم تقدم الشيء على

على نفسه لا يقال اذا فسر بالحدوث يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال
عدمه حادثا لحا لكان ممكنا لانا نقول لا فساد في جواز اطلاق الحادث عليه
بمعنى الحيثية المذكورة ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المشاحة
الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع
ثم فسر المتاخرون منهم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان
لا في موضوع ولم يكن هذا منهم اصطلاحا جديدا في الموجود لا في موضوع
فليس يخ لكان حصول المعنى المذكور للحادث ثم عمومه لجميع افراده لم يثبت بعد
ودعوى ان علة الحاجة في الحوادث هي الحدوث بهذا المعنى فرع ثبوته في جميع
الحوادث نعم لو قيل في معرض الاعتراض على الاستدلال على علية الامكان
بابطال علية الحدوث بالمعنى المشهور بانه لا يلزم من بطلان علية الحدوث بذلك المعنى
علية الامكان وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن للحدوث معنى اخر صالح للعلية ثم
سبق الكلام المذكور لكان له وجه ولا يدفع له الا باثبات ان ازلية الامكان
تستلزم امكان الازلية فانه ينفع يندفع الاحتمال المذكور لان موجب ثبوت
ذلك المعنى في الحوادث ان يكون الحدوث لازما لشان الحادث بحيث لا يكون
قابلا للازلية اذ المفروض ان المعنى المذكور علة لحاجة الازلية اللازمة لذات
الممكن فلا يمكن ان يكون مستفادا من الغير حاصلا في الممكن بعد ما لم يكن حاصلا
فيه واذا ثبت امكان الازلية في كل ممكن بحكم الملازمة المذكورة لا يبقى الاحتمال
المذكور • ومنهم من قال في مقابلة الرد المذكور بطريق المعارضة بالمثل
ان الامكان ايضا متاخر عن الوجود لكونه كيفية لنسبته الى الماهية فلا
يصلح علة للحاجة المتقدمة عليه فلا وجه له لان تاخر الامكان عن مفهوم الوجود
لا عن ثبوته للماهية ولهذا يوصف كل منهما به قبل الاتصاف بخلاف الحدوث
فان تاخره عن ثبوت الوجود للماهية ولهذا لا يوصف واحد منهما به قبل الاتصاف
والفاضل الشريف قد تعرض في هذا المقام حيث قال في الحواشي التي علقها
على شرح التجريد لا شك في تاخر الحدوث عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد
فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولكنه لم

لم يصب لانه ان اريد بالحدوث المعنى المراد في هذا المقام وهو مسبوقية الوجود
بالعدم فلا صحة لتفريعه على الايجاد لانه من لوازم الوجود التي لا تاثير للموجود
ولا مدخل لايجاده فيه على ما بين في محله واعترف به هذا الفاضل حيث قال
في الحواشي التي علقها على شرح المطالع المعلول اذا كان حادثا فالمستند منه
الى الفاعل وجوده واما حدوثه اعني كون وجوده مسبوقا بعدمه او
كونه خارجا من العدم الى الوجود فصفة لازمة لوجوده اولا اذا وجد
بعد عدمه ولا يتصور ان يكون لموجده مدخل فيها اصلا وان اريد به
المعنى الاخر وهو الخروج من العدم الى الوجود فلا مساس بالمقام ∴
كما لا يخفى على ذوي الافهام • ومن ههنا تبين انه لم يتميز عند الفاضل المذكور
احد معنيي الحدوث عن الاخر وهذا ما وعدناك فيما سبق فتدبر واستدل
المحققون على ان علة الحاجة الى الغير هي الامكان وحده بان العقل اذا لاحظ
معنى الامكان حكم بان موصوفه محتاج الى الغير وان لم يتصور غيره والفاضل
الطوسي قرر الدليل في التجريد هكذا اذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة وان لم يتصور غيره ولم يصب في زيادة قوله موجودا لان
المقام مقام تجريد الامكان عن سائر الاوصاف في الملاحظة حتى يتعين
استقلاله في العلية بثبوت عدم مدخلية الغير فيها ولذلك فرض عدم تصور
الغير معه على تقدير تلك الزيادة يكون الملحوظ الامكان مع الوجود لا الامكان
وحده فلا يظهر عدم دخل غير الامكان في الحاجة فلا يتم المطلوب بل نقول انه ينافي
الغرض المذكور لان مطلق الغير صادق على الوجود وتخصيص الغير بما عداه
مما لا يساعده المقام على ان نسبة الامكان في العلية المذكورة الى طرفي
الممكن على السواء فانه كما يحوجه في طرف الوجود الى العلة كذلك يحوجه في
طرف العدم اليها فلا وجه لتخصيص الوجود بالذكر في صدد بيان ما هو مشترك
بينه وبين العدم فافهم • نعم لا بد من القيد المذكور في تقرير الاستدلال على
الخلافية الاخرى وهي ان ما فيه حاجة الممكن الموجود الى الفاعل الموجد باذا
هو وجوده ام حدوثه على ما قربناه فيما سبق فتقرير الاستدلال على الوجه

واستدلال

الوجه المذكور في التجريد انما ينطبق على هذه الخلافية لا على التي نحن بصدد بيانها ولا
مجال لحمله عليها لان قوله بعيد ما ذكره ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم
صريح في ان الكلام في الخلافية التي نحن بصدد بيانها فان قلت قد يطلق الامكان
ويراد به عدم اقتضاء الماهية واحدا من طرفي الوجود والعدم وقد يطلق و
يراد به سلب الضرورة الذاتية عن طرفي الوجود والعدم وقد يطلق ويراد به
تساوي نسبة الماهية من حيث هي الى طرفي الوجود والعدم وكل من هذه
المعاني قليل لان يراد ههنا واستعمال لفظ الامكان فيه شايع ذايع ولا بد
في تقرير الاستدلال من تعيين واحد منها بالارادة فاذا اريد واحد منها يتجه
المناقشة باحد الباقيين بان يقال لم لا يجوز ان لا يكون علة للحاجة ذلك المعنى
بل احد المعنيين الاخرين قلت نعم يستعمل لفظ الامكان في المعاني المذكورة استعمالا
شايعا لكن الاصل فيها هو المعنى الاول والمعنى الثاني مرتب عليه ترتب الاثر على
المؤثر التام والمعنى الثالث مرتب على المعنى الثاني كذلك ولما كانت المعاني المذكورة
مرتبة بعضها على بعض بحيث لا يتصور الانفكاك بينها فنزل الكل منزلة معنى واحد
الا انه ان نظر على اصالة المعنى الاول يكون حمل الامكان المذكور في الاستدلال
المزبور عليه اولى وان نظر الى ان ترتب الحاجة على المعنى الاخير بلا واسطة بخلاف
الاخرين فان ترتبها على الثاني بواسطة وعلى الاول بواسطتين يكون حمله عليه
اولى فلكل وجهة فان قلت اليس للامكان معنى اخر غير ما ذكره وهو على ما ذكره
الفاضل الشريف في شرح المواقف ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير قلت ذلك ظنه
صاحب المواقف وتبعه الفاضل المذكور ولا اثر له في كتب القدماء وكانه قاس
على الوجوب كما هو الظاهر من كلامه حيث فصل معاني الوجوب بقوله فالاولى استغناؤه
عن الغير والثانية كون ذاته مقتضية لوجوده والثالث الشيء الذي به يمتاز
الذات عن الغير ثم قال وكذا الامكان ويرد عليه ان ما به يمتاز الذات عن
الغير مفهوم واحد والتعدد انما هو من النسبة الى ذات الواجب تارة والى
الممكن اخرى وهذا لا يستلزم الاختلاف في الحقيقة كما في التحصيل واعلم ان الاستدلال
المذكور مبناه على ثبوت ان العلم بتحقق الشيء انما يستلزم العلم بتحقق شيء اخر اذا كان

كان الاول علة مستقلة للثاني وللخصم ان يمنع ذلك المبنى ويقول لا نسلم اولا ان
الاستلزام المذكور من خواص العلة فانه مما لا يقوم عليه حجة ولم يشهد له البديهة و
لو سلم ذلك لكن لا نسلم انه من خواصها بشرط الاستقلال فانا اذا علمنا حصول
الجزء الاخير من العلة التامة ولو كان معه الجزم حصول المعلول وتوضيح المنع
الاول ان الاستلزام بين العلمين لا يدل على علية معلول الاول للمعلوم الثاني
لجواز ان يستلزم العلم ببعض المعلومات المعينة العلم بالعلة المعينة وان لم يكن الا
من جانب المعلول كليا كالذي من جانب العلة وبهذا التقرير اندفع ما ذكره
الفاضل الشريف في معرض الجواب حيث قال في حواشي التجريد كانا نقول العلم
بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علة ما وتفصيل وجه
الاندفاع انه ان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة
المعينة فلا نسلم ذلك بل نمنعه الى ان يقوم الدليل وانى ذلك وان اراد ان
استلزام العلم بالمعلول المعين للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد
فمسلم ولكن لا يجدي في دفع ما ذكرنا اذ يكفينا جواز ان يكون العلم ببعض المعلول
بخصوصه مستلزما للعلم بالعلية المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل ولا
يهمنا كلية هذا الاستلزام كما توهم الفاضل القوشجي حيث قال في شرح التجريد
والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصح لان يستدل به على كونه
على وجود واحد من علله انتهى كلامه اذ نحن في صدد المنع لا في صدد الاستدلال
والتمسك بظهور عدم العلية في جانب الحاجة لا يجدي نفعا لان ابطال السند
الاخص لا يكفي في اثبات المقدمة الممنوعة اعني ما ذكرناه ولا اذا عرفت ان قانون
المناظرة يكون منعا وسندا اخص منه والتعرض للسند الاخص فلو بالابطال
لا يجدي في دفع المنع وبهذا التفصيل اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي
المذكورة ايضا بقوله وايضا كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان
فان قلت الاستلزام بين الشيئين انما يكون بعلية احدهما للاخر او بعلية ثالث
لهما والاحتمال الاخير ساقط ههنا بداهة قلت ان الحصر المذكور غير بين ولا ان

وبعد تسليم سقوط الاحتمال غير مسلم ودعوى البديهة فيه مكابرة كيف والعقل لا
ينقبض عن تجويز ان يكون الماهية مبدا الكل من وضعى الامكان والحاجة
ابتداء على ان الكلام في الاستلزام بين العلمين ولا نسلم انه تابع للاستلزام بين
المعلومين وبما قررناه اندفع ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي المذكورة
ايضا بقوله على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه
وان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلا استلزم بالامكان وحده العلم بالافتقار
على انه العلة وعلى ان الحدوث ليس معتبرا في العلية استقلالا ولا جزءا ولا شرطا
بقي ههنا موضع بحث وهو ان قوله علم انه العلة مبناه على ان ما لا يكون مستقلا
في ثبوت شيء لا يستلزم العلم بثبوته العلم بثبوت ذلك الشيء وان جاز ذلك الاستلزام
في طرف الانتفاء فلا اتجاه لان يقال انا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم جزء
معين من اجزائه بمجرد الجزم بعدم جزء اخر منها وموجب ما ذكره ان يكون عدم
الجزء الاخر علة مستقلة لعدم الكل في الصورة المذكورة مع انه لا دخل له فيه لا
استقلالا ولا انضماما على الغير ولا بما قيل انا نجزم بعدم الكل الذي انعدم بعدم
الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم جزء واحد وعلى مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون عدم
الجزء في الصورة علة مستقلة لذلك العدم وليس كذلك فان العلة المستقلة في تلك
الصورة انتفاء الجزئين معا على ما صرحوا به في موضعه وبالجملة سلم ما ذكره على الوجه
الذي قررناه عن تطرق النقض باي وجه كان واما المنع الذي سبق ذكره
فلا سلم عنه واستدل الفاضل القوشي في شرح التجريد للتجريد على اصل المطلب بان
العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح
احدهما على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروري
يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طباع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب
هذا الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد
بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس الامر ومبنى هذا الاستدلال على ان يكون
على ان يكون الفاء المذكورة من خواص العلة المستقلة لا تدخل الا عليها وذلك المبنى
لم يثبت بعد بل نقول ثبت خلافه حيث استعملها القوم في مطلق الترتيب سواء كان

كان ترتب معلوم على علة المستقلة او على الجزء الاخير منها بل استعملوها في
مطلق التعقيب سواء كان تعقيب معلول العلة او غيره كتعقيب التفصيل للاجمال
وقال الفاضل المذكور في بحث السبق من الشرح المزبور ان حركة اليد ليست
علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح
وغيرها وهذا القول منه اعتراف بان الترتب العقلي الذي هو مؤدى لفظ
الفاء بين حركة اليد وحركة المفتاح لا يدل على تمام المرتب عليه في علية المرتب
ثم ان كون الحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح ضروريا مما لا حاجة
اليه في هذا المقام بل يكفي كون الحكم المذكور صحيحا مطابقا للواقع ولا بد منه حتى
لا ينافي في حكم العقل بترتب الاحتياج الى المرجح على ما في الممكن من معنى الامكان
بانه حكم كاذب لا عبرة به والفاضل الطوسي اشار في التجريد الى دليل على ان الحدوث
وحده ليس علة للحاجة بقوله وقد يتصور الذهن وجود الحادث فلا يطلبها و
كان حقه ان يقول وقد يتصور حدوثه اي حدوث الممكن ولا يطلبها اي لا يطلب
العلة فان الكلام في نفي علية حدوث الموجود لا في نفي علية وجود الحادث ثم
ان المهم نفي مطلق الطلب لا نفي الطلب المقيد بالترتب على تصور وجود الحادث وذلك
ظاهر وتقرير الدليل المذكور انا قد نتصور حدوث الموجود ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى الغير وهذا عند تصورنا حدوثه وغفلتنا عن امكانه ولو كان
الحدوث وحده علة للحاجة لما تخلف العلم بها عن العلم به الا ان الفاضل المذكور
كنى بطلب العلة عن الجزم بالحاجة اليها وبعدم طلبها عن عدم الجزم بها ولا يذهب
عليك ان مبنى هذا الاستدلال على ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول
وهذا المبنى غير مبين في موضع ولا بين في نفسه كيف والعقل يجوز ان يكون جهة
العلية او كونها مستقلة غير ظاهرة فلا نجزم بمجرد العلم بثبوتها بثبوت معلولها

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/120
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الذي انزل القران كلاما مؤلفا منظما • على من ارسله الى الثقلين مشرفا
ومعظما • نبينا محمد صلى الله عليه وسلم • وعلى اله وصحبه بعد من تنفس وتكلم وبعد
فهذه رسالة معمولة في تقرير ان القران العظيم • كلام الله القديم • وتحرير ما دل
عليه من البينات • وتفسير ما يتعلق بهذا المطلب الجليل من الايات
وبالله التوفيق لا شبهة في انه معجز الا ان اعجازه لا يقتضي ان يكون كلام الله تع
لما قررناه في بعض تاليفاتنا من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت على
يده باعتبار انها تصديق فعلي من الله تع له في دعواه وفي تحقيق ذلك
التصديق يكفي ظهور امر على يده عند دعواه النبوة وتحدي المنكرين على وجه
يعجزهم عن معارضته باتيان مثله ولا يلزم ان يكون ذلك الامر خارقا للعادة
ولا بان يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله تع من الملك والجن بل من البشر ايضا
فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم ومع ذلك يوجد الاعجاز بالصرفة نعم بالاعجاز
يثبت الشرع وبالشرع يثبت كونه كلام الله تع وبهذا صرح الفاضل التفتازاني
فيما نقل عنه عند قوله في شرح الكشاف ان اثبات القران لما كان بالشرع بهذه
العبارة فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام فاثباته به دور قلنا لا بل
دلالة المعجزة سواء كان من الله تع كلام او لم يكن ذكره امام الحرمين في
الارشاد وغيره من الائمة في كتبهم انتهى • ولقد اصاب في الجواب الا انه اخطا
في التصريح بخلافه في التلويح حيث قال ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته و
كلامه تع وقال الفاضل الشريف في شرح المواقف فان قيل صدق الرسول
متوقف على كلامه تعالى فاثبات هذا الكلام لله تعالى به دور قلنا لا نسلم ان تصديقه
له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام
بان يكون المعجزة من جنسه كالقران الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قدرة
البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ثم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر و
قال في الحاشية المنقولة عنه قوله ثم يعلم به اشارة الى دلالته على الصدق
باعتبار انه كلام • ولقد اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث التجأ
بتقدير حاجة اليه وهو في موضع الخلاف وهو العلم بكون القران معجزة خارجة عن

عن قوة البشر والعجب انه مع اعترافه بصحة ذلك الجواب الصواب كيف قال فيما
علقه على الكشاف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني من ان اثبات القران بالشرع
ليس بشيء لان القران معجزة اجماعا والشرع انما يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها
زيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي علقناها على الكشاف ثم ان الحق ان القران
معجز للثقلين اي الانس والجن لا يقدرون على الاتيان بمثله على ما نطق به
قوله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا واما انه معجز بالنسبة الى الملك ايضا فقد على
الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره الاية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان
اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزة والحق انه معجز على الاطلاق غير مقدور للملائكة
ايضا على ما دل عليه قوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على هذا النظام والامتداد على نهج السداد
ولعله لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان الفعل المذكور لا يليق بشانهم ولا يجوز
ان ينسب اليهم لانهم معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون وانما زاد قوله
ولو كان بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الايات البينات
الناطقة بالصواب في هذا الباب قوله تع وما تنزلت به اي القران الشياطين
كما يقول كفار قريش انك كاهن والكاهن يلقي عليه الشيطان بل هو تنزيل رب
العالمين وانما جيء بصيغة التكلف لان توسطهم في ذلك على تقدير وقوعه
انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تمهيد لما سياتي وما ينبغي لهم اي ولا
يستقيل للشياطين ان يتنزلوا به لانه مشروط بصفاء الذات وقبول فيضان الحق
والانتقاش بصور الملكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية لا تقبل ذلك والقران مشتمل
على حكم ومغيبات لا يمكن تلقيها الا من الملائكة المطهرة الكرام البررة نفي اولا
وقوع نزول القران بواسطة الشياطين ثم نفي لياقته لذلك الامر الخطير ثم الاستطاعة
والامكان فقال وما يستطيعون اي الشياطين ذلك الامر انهم عن السمع لمعزولون
استيناف لبيان عدم استطاعتهم والعزل تنحية الشيء عن الموضوع الى غيره
يعني انهم قد نحوا برجم الكواكب عن الامكنة التي كانوا يستمعون فيها من الملائكة

هذا هو الوجه لا ما ذكره الامام البيضاوي من ذلك مشروطا بما ذكرته في صفات
الذات لانه منقوض بوقوع الاستراق منهم قبل بعثة نبينا عم ثم انه لم يصب
ايضا في تفسير قوله تع وما ينبغي لهم بقوله وما يصح لهم اذ يلزم ان يكون قوله تع
وما يستطيعون اعادة بلا فائدة والاصل في الكلام التأسيس فلا ينصرف عنه الى
التأكيد الا عند عدم الاحتمال **واعلم** ان القران كلام الله تع وصفته والله تع
بجميع صفاته قديم تكلم به لا عن صمت متقدم ولا سكوت متوسهم بكلام ازلي
كسائر صفاته من علمه وارادته وقدرته حكم به وسماه التورية والانجيل
والزبور والتنزيل من غير حروف ولا اصوات ولا نغمة ولا لغات من غير
تشبيه ولا تكييف فكلامه تع من غير لهاة ولا لسان كما ان سمعه من غير اصمخة
ولا اذان وكما ان بصره من غير حدقة ولا اجفان وكما ان علمه من غير
اضطرار ولا نظر ولا برهان وكما ان حيوته من غير بخار في تجويف قلب
حدث من امتزاج الاركان وكما ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان
ثم انه تع كلم جبرائيل عم من وراء الحجاب خلق صوتا وحرفا سمعه بذلك الصوت
والحروف فحفظ جبرائيل عم ووعاه ونقل به الى النبي عم وتلاه عليه وسمى هذا
الكلام اللفظي المقرو بالالسن المنقول الينا بالتواتر تا در دل بود كه نزل
به الروح الامين على قلبك از صورت حرف وصوت منزه بود چون
بتخص القاء روح القدس در مظهري از مظاهر سمع پاك مصطفى عم
مى رسيد لباس حرف وصوت مى پوشيد معانى چون كند اينجا تنزل
ضرورت باشد او را ز تمثل بارى تعالى متكلم چندان او امر ونواهى نعمت
بيك كلام ناظم اشيا ونا متناهى است كماهى بيك نظام تعدد غيبت وحقيقت
در مظهر صوت وحرفست احتجاج صور آب نه در ذات خود بل كه از طرفست
عروس حضرت قران نقاب انگه براندازد كه دار الملك ايمان را مجرد بيند از غوغا
عجب نبود كه از قران نصيبت نيست جز نقشى كه از خورشيد جز گرمى نيابد چشم
نابينا القران من حيث انه كلام لا ينسب الى غيره تعالى اي لا يجوز نسبته
الا اليه تعالى لانه صفة من صفات الله تع ومن جهة انه قول ينسب الى غيره تعالى

بناء على ما وقع في قوله تعالى انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام
حقيقة في المعنى النفسي ومجاز في اللفظ الدال عليه والقول على عكس هذا مجاز
في المعنى النفسي وحقيقة في اللفظ الدال عليه وقد افصح عن هذا من قال ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا اي جعل ما وصل
الينا من اللسان دليلا على ما حصل في الجنان وترجمانا عليه فاللسان و
الفؤاد مجازان عن ذلك الواصل وهذا الحاصل وبهذا التفصيل تبين
وجه قول المشايخ القران كلام الله تع غير مخلوق حيث عقبوا القران بكلام
الله تع ثم نفوا عنه المخلوقية فانهم لو قالوا القران غير مخلوق غير متبادر الى
الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف كما ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا
لان القران شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تع بالعكس وايضا فيه
تمهيد لقوله غير مخلوق بناء على ان كلام الله تع صفته وصفته لا تكون
حادثة واقام غير مخلوق مقام غير الحادث لا تنبيها على اتحادهما كما ذهب
اليه بعض الاوهام لان القصد اليه بمعزل عن المقام بل لاستلزام بينهما
عند المتكلمين القائلين بحدوث العالم وتنصيصا على محل الخلاف بين الفريقين
بالعبارة المشهورة فيما بينهم ولذا ترجم المسئلة بمسئلة خلق القران واما
القصد الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القران كلام الله تع
غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فمبناه على صحة الحديث
وقد رده الصغاني وعده من الموضوعات ولنا في هذا المقام كلام مشبع
اوردناه في الحواشي التي علقناها على الكشاف والحواشي الشريفة الشريفية

تم

الحمد لله الذي انزل الاحكام على وجه الاحكام مشتملة على الحكم والفوائد
وبين لنا الحلال والحرام بالنصوص المنتظمة باحسن الانتظام وهي كلام
الملك العلام كالفصوص مع الفرائد والصلوة والسلام على محمد سيد
الانام وسند الكرام وعلى اله العظام وصحبه الاعلام ما تعاقب

...at Molla Halk K...phanesi
Kayıt No : 1834
Kayıt No.: 1498/181
...: 297.1

الليالي والايام وبعد فهذه رسالة مرقومة لبيان ما يتعلق بالخمر من الاحكام
الواردة على سبيل التدريج • وما في الآيات البينات النازلة فيها من وجوه
الرواية والاسناد وطرق الدراية والترجيح • موسومة بتعليم الامر في
تحريم الخمر مقسومة الى مقدمة واربعة مطالب وخاتمة اما المقدمة ففي بيان
الباعث الحادث لاملاء هذه الرسالة والحامل العامل في انشاء هذه المقالة
واما المطلب الاول ففي الآيات النازلة في الخمر وبيان ترتيبها في النزول
واسبابه ووجه ترتيبها في النظم المخالف لذلك الترتيب واما المطلب
الثاني ففي بيان معاني مفردات الالفاظ الواقعة فيها لغوية كانت او
غير لغوية واما المطلب الثالث ففي بيان وجوه الاعراب الظاهرة فيها مع
الصواب والمختار عند الاصحاب واما المطلب الرابع ففي بيان ما فيها من لطائف
اسرار البلاغة • ودقائق نكات البراعة • من جهة المعاني والبيان و
اما الخاتمة ففي المسائل الفقهية بهذا المقام وما في ضمنها من فرائد الفوائد
المقبولة والمنقولة بموجب ما قد قيل الكلام يجر الكلام ومن الله عز
وجل العصمة من الزلل اعلم ان السبب لتسويد هذه الرسالة • وتنفيذ
ما فيها من المقالة • ما خطر بالخاطر الخطير لبعض الامراء الكرام • من الوزراء
العظام • عند التأمل في قوله تع • يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه • الآية من الاشكال
الذي اورده الامام في تفسيره حيث قال ان قبل الآية صريحة في ان
علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر
مع ان التحريم ما كان حاصلا وهذا يقدح في صحة هذا التعليل ووجه الاشكال
على عبارة القاضي البيضاوي حيث قال في تفسيره ثم قرر ذلك بان بين
ما فيهما من المفاسد الدنيوية والدينية المقتضية للتحريم اظهر لما لا يخفى على من
تأمل وتدبر • ولا يذهب عليك ان مبنى الاشكال على ثلث مقدمات
احديها ان علة تحريم الخمر من كونها رجسا من عمل الشيطان وثانيها ان تلك
العلة متحققة قبل تحريمها وثالثها ان تخلف الحكم عن العلة يقدح في صحة التعليل

التعليل بها فطريق حله بمنع احدى المقدمات المذكورة وقد اختار الامام
منع المقدمة الثالثة حيث قال في الجواب عما ذكر قلنا هذا احد الدلائل على
ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدح في كونها علة انتهى كلامه • ومبناه
على جواز التعليل بالعلة القاصرة وقد قال به الشافعي وهو خلاف مذهبنا
فان قلت اليس الخلاف فيما اذا كان العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز
التعليل بها اتفاقا قلت نعم والعلة هنا غير منصوصة على ما ستقف عليه
والامام لم يصب في زعمه انها منصوصة فالصواب في الجواب عندنا منع احدى
المقدمتين الاخريين فان كلا منهما في معرض المنع اما الاولى فلان ترتيب الحكم على
وصف لا يقتضي عليته له فانه قد يذكر عقيب الشرط باداة الترتيب كما في قوله
عم لمعاذ رض حين ارسله الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس
صلوات في كل يوم وليلة وقد تقرر في موضعه ان الايمان شرط لوجوب الصلوة
لا سبب له فان سببه الاوقات المخصوصة وقد دل قوله عم حرمت الخمر لعينها
على ان حرمتها غير معللة بالاوصاف المذكورة والحديث مذكور في ذكر العباس
من التوضيح واما الثانية فلانه يجوز ان يكون المراد من الرجس النجس والنجاسة
الحكمية غير متحقق في الخمر قبل التحريم **المطلب الاول** الآيات النازلة في
الخمر اربع اوليها قوله تع • ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا
ورزقا حسنا ان في ذلك لآية لقوم يعقلون قال صاحب التيسير يعني بالسكر
السكر يجر التمر وكان هذا قبل قرار تحريم الخمر واول الآيات نزولا فيها ولما
ميز السكر عن الرزق الحسن قال اكثر الصحابة رضي الله عنهم لو كان فيها خيرا
لم يميز عن الرزق الحسن وامتنعوا عن شربها ثم نزل سائر الآيات فيها على
الترتيب الذي بيناه في سورة البقرة الى هنا كلامه • وليس لهذه الآية سبب
النزول من جهة العباد وانما نزل تعدادا للنعم العظام في سياق الامتنان
بها على ما دل عليه سياق الكلام ولحاقه ووجه انتظامها بما قبلها اعني
قوله تع • ان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم

لبنا خالصا سائغا للشاربين • وهو ان كليهما مرتبطان لما في سباقهما من قوله
والله انزل من السماء ماء فاحيى به الارض بعد موتها من حيث ان ما ذكر
فيهما من انما احياء الارض بالماء النازل من السماء، ووجه الترتيب بينهما هو
ان ما ذكر في الاول من النعمة حاصلة بلا عسر ولا كلفة وواصلة الى العباد على
وجه اليسر والسهولة بخلاف ما ذكر في الثاني فانه يحتاج الى تحمل شاق • وتحمل حرج
وللتنبيه على هذا الفرق قال في الاول نسقيكم اى اتى بالفعل المضاف الى
نفسه وفي الثاني تتخذون اى اتى بالفعل المضاف اليهم • وثانيها قوله تع يسألونك
عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما •
قال صاحب الكشاف نزلت في الخمر اربع ايات نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل و
الاعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم ان عمر
ومعاذا ونفرا من الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها
مذهبة للعقل ومسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم و
تركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف رض ناسا منهم فشربوا وسكروا
فام بعضهم بعضا فقرأ قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون فنزلت لا
تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها ثم دعا عتبان بن مالك قوما فيهم
سعد بن ابي وقاص رضي الله عنهم فلما سكروا وافتخروا وتناشدوا وانشد
سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول
الله صلعم فقال عمر رض اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر
الى قوله تع فهل انتم منتهون • فقال عمر انتهينا يا رب • الى هنا كلامه • ولقد اصاب
في قوله وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال • واما القاضي البيضاوي فلم يصب
في التعبير عنه بقوله فاخذ المسلمون يشربونها لان المفهوم منه انهم كانوا يمتنعون
عن شربها قبل نزول تلك الاية • بقي هنا شيء وهو ان في سبب النزول المذكور
قصورا لعدم اشتماله السؤال عن الميسر والنص ناطق بالسؤال عنه ايضا ويمكن ان
يقال انهم لما سألوا عن الخمر وعلقوا سؤالهم عنها بالامرين المذكورين وكان ثانيهما
اقوى تأثيرا في الميسر لانه اسلب للمال من الخمر فكانهم سألوا عنه ايضا ويمكن

يمكن ان يقال انهم لما سألوا عن الخمر وعلقوا سؤالهم عنها بالامرين المذكورين
وكان ثانيهما اقوى تأثيرا في امر الميسر لانه اسلب للمال من الخمر فكانهم سألوا
عنه ايضا ولهذا قيل يسألونك عن الخمر والميسر مع ان سؤالهما عبارة عن
الخمر فقط ووجه انتظام الاية المذكورة بما قبلها من قوله تع يسألونك عن
الشهر الحرام الاية • قال فيها والفتنة اشد من القتل وكان الخمر مئنة الفتنة و
مظنة القتل فناسب ان يذكر السؤال عنها عقيب السؤال المذكور وهذا ما عندي •
وفي التيسير انتظامها بما قبلها انه قدم الجهاد ولا يقوم ذلك الا بالمال وتظاهر القوم
وفي الخمر والميسر ذهاب المال ووقوع التنافر وزوال التظاهر فبين حرمتها
ليمتنعوا عنهما فيحصل له القوة على الجهاد فعليك بالاختبار • ثم الاختيار •
وثالثها قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى
تعلموا ما تقولون اما سبب نزولها فقد مر وتفصيله ان عبد الرحمن بن عوف
صنع طعاما فدعا اليه ابا بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد بن ابي وقاص فاكلوا
وسقاهم خمرا وذلك قبل تحريمها فحضرت صلوة المغرب فامهم عبد الرحمن رض و
في رواية فامهم علي رض وفي رواية فامهم رجل من خيارهم فقرأ قل يا ايها
الكافرون فخلط الايات فنزلت هذه الاية • وقال صاحب التيسير وكانت
هذه الحادثة في وقت لم يكن شرب الخمر في غير اوقات الصلوة حراما ولكن الامر
كما قاله لكانت تلك الحادثة في وقت لم يكن شربها حراما في الاوقات كلها
فحرمت بنزول هذه الاية في بعض الاوقات وكانه ذهل عما قدمه حيث قال
في تفسير الاية الثانية من سورة البقرة وعن الشعبي ومحمد بن كعب القرظي ومقاتل
بن حيان اول ما نزل في الخمر قوله تع ومن ثمرات النخيل الاية • فعقل كبار الصحابة
انه لو كان فيها خيرا لم يميز عن الرزق الحسن فتركوها ثم نزل قوله تع قل فيهما اثم
كبير فسبقه حمزة ومعاذ رض فذمها ولم يحرمها فامتنع كثير منهم عن ذلك وبعضهم
كانوا يشربونها فصنع عبد الرحمن بن عوف رض طعاما لجماعة من المهاجرين و
الانصار الى اخر القصة فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذه الاية اشد من الاولى لان الله تعالى

حرم السكر عند مواقيت الصلوة فقال عمر رض ان الله عز وجل يقارب في النهي
عن شرب الخمر وما اراه الا سيحرمها فكانوا يشربونها في غير مواقيت الصلوة يعني
فهذا شيء وهو ان قوله فعقل كبار الصحابة رضي الله عنهم انه لو كان فيها خير لما نهى عن
صحة ما ذكره في تفسير سورة   من ان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي وسعد
بن ابي وقاص رضي الله عنهم حضروا دعوة عبد الرحمن بن عوف رض وانه سقاهم
خمرا وذلك ظاهر واما وجه انتظام الاية المذكورة بما قبلها من قوله تع واعبدوا
الله ولا تشركوا به شيئا الاية فيظهر عند التأمل مما ذكر في سبب النزول المذكور
من قراءة قل يا ايها الكافرون بطرح اللات وما بين الاساس المذكور بين من تحمل
الايات السابقة واما ما ذكر في التيسير من ان ذلك لان الصلوة رأس العبادات
بعد الايمان فلا يخلو عن بعد كما لا يخفى وترابعها قوله تع يا ايها الذين امنوا انما
الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم
عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون • وقد مر بيان السبب لنزولها وفي
التيسير روي ان عمر رض قال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الاية
التي في سورة البقرة يسألونك عن الخمر والميسر فدعا عمر رض فقرأ عليه فقال اللهم
بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الاية التي في سورة النساء لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فكان منادي النبي عم ينادي اذا اقيمت الصلوة لا تقربوا الصلوة
سكارى فقال عمر رض اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الاية التي
في سورة المائدة انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر رض انتهينا
يا رب • ووجه انتظام هذه الاية بما قبلها من قوله تع لا يؤاخذكم الله تعالى باللغو
في ايمانكم الاية ان الخمر لما كان فيها صدا عن ذكر الله تع كانت مانعة عن الامتثال
بما امر به في الاية المذكورة من محافظة الايمان فكان النهي عن شربها مناسبا
لذلك الامر فذكر عقيبه هذا ما عندي وفي التيسير ذكر اولا النهي عن تحريم الطيبات
ثم نهى في هذه الاية عن تناول غير الطيبات ومنها الخمر ولعلك بعد الاختبار و
الاعتبار • تقول في الاختيار • القول ما قالت حذام • وفي تفسير الامام القرطبي

القرطبي لما علم عمر رض ان قوله فهل انتم منتهون وعيد شديد زائد على معنى انتهوا
قال انتهينا وامر النبي عم مناديا ان ينادي في سكك المدينة الا ان الخمر قد حرمت
فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت في سكك المدينة اعلم ان ما ذكرنا من ان
النازل في الخمر اربع ايات ومن الترتيب في نزولها على وفق المذكور في عامة التفاسير
وطبق المشهور فيما بينهم واما الامام القرطبي فقد ذكر في تفسيره ما يخالف هذا حيث
قال وهذه الاية يعني قوله تع يسألونك عن الخمر والميسر اول ما نزل في امر الخمر
ثم بعده لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ثم قوله انما يريد الشيطان ان يوقع
بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون ثم قوله انما الخمر
والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما يأتي في
المائدة واراد به قوله روي ان قبيلتين من الانصار شربوا الخمر وانتشوا
فعبث بعضهم ببعض فلما صحوا رأى بعضهم في وجه بعض اثار ما فعلوا وكانوا اخوة
ليس في قلوبهم ضغائن فجعل الرجل يقول لو كان اخي بي رحيما ما فعل هذا فحدثت
بينهم الضغائن فانزل الله تع انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء
الاية **المطلب الثاني الثمرة** • اصلها الزيادة والنماء يقال ثمر الله
ماله اي زاده وكثره والفاكهة تسمى ثمرة لهذا وكذا ثمرة كل عين وعمل ما حصل
منه وزاد عليه وجمع الثمرة ثمر بحذف الهاء التي هي للتوحيد ثم ثمارا كالبلد جمع
بلادا ثم الثمار يجمع على الثمر كالحمار يجمع على الحمر وهذه جموع تكسير وجمع السلامة
هو الثمرات **النخيل** النخل اسم لجنس معروف من الاشجار المثمرة والنخيل اسم جمع لذكره
الامام المطرزي في المغرب • والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينهما ولكون النخيل
اسم جمع ناسب ذكره مع **الاعناب** وهي جمع عنبة قال الجوهري فان اردت جمعه
الى الحد جمعته بالتاء فقلت عنبات وفي الكثير عنب واعناب الحبة من العنب عنبة
وهو بناء نادر ثم قال والاخذ التناول والاتخاذ افتعال منه الا انه ادغم
بعد تليين الهمزة وابدال التاء ثم لما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان
التاء اصلية فبنوا منه فعل يفعل قالوا تخذ يتخذ وهذا الفعل اعني اتخذ يتعدى الى
مفعول واحد كقولك اتخذ وليا والى مفعولين كقولك اتخذ فلانا وليا قال الله

واتخذ الله ابراهيم خليلا **والسكر** بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وهو في الاصل مصدر
سكر من الشراب سكرا وسكرا وهو سكران وهي سكرى كلاهما بغير تنوين وبه
سكرة شديدة ومنها سكرات الموت لشدائده كذا في المغرب • وفي الصحاح
والسكر نبيذ التمر وفي التنزيل تتخذون منه سكرا وفيه نظر قال ابن عباس رض
وسعيد بن جبير وابراهيم والشعبي والحسن وقتادة السكر ما حرم من الشراب وبه
اخذ صاحب الكشاف حيث قال والسكر الخمر سميت بالمصدر من سكر سكرا وسكرا
نحو رشد رشدا ورشدا وتبعه القاضي البيضاوي وهو الوجه اذ لا وجه لتخصيص
خمر التمر بالذكر واخراج خمر العنب عن حيز الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاختيار •
وقيل السكر الطعم قال جعلت اعراض الكرام سكرا اي تنقلت باعراضهم وقيل ما يسد
الجوع من السكر بمعنى السد **والرزق** ما ينتفع به نص عليه الجوهري ولا يلزم ان يكون
ماكولا كما زعمه الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للعقائد الرزق اسم
لما يسوقه الله تع الى الحيوان فياكله • وقال القاضي البيضاوي الرزق في اللغة
الحظ قال الله تع وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصه بتخصيص الشيء
بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به **والحسن** ضد القبح الذي يستكره العقل السليم
ويستقذره الطبع المستقيم • هذا هو المراد ههنا لا الحسن الشرعي حتى يلزم ان يكون
السكر قبيحا شرعا بحكم الفرق بينهما فينافي اباحته بناء على ان الاباحة لا تجامع القبح
الشرعي وفيه بحث تقف عليه في المطلب الرابع والسؤال الاستفسار ويكون بمعنى
الالتماس فيتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف وعلى الاول تعدى
الى الاول من مفعوليه بنفسه والى الثاني بعن قال الله تع ويسئلونك عن ذي
القرنين وقد اخطأ الشريف الفاضل في علمه حيث قال في شرحه للفرائض انما
سميت منبرية لانها سئلت عن علي رض على منبر الكوفة وصوابه لان عليا رض
سئل عنها واما السؤال في قوله تع سأل سائل بعذاب واقع فالمراد منه معنى
الدعاء على طريقة الاستعارة او حمل النظير على النظير في التعدية لا على طريق
التضمين كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال ضمن سأل معنى دعا فعدي تعديته
كانه قيل دعا داع بعذاب من قولك دعا بكذا اذا استدعاه وطلبه لان

لان اعتبار معنى الطلب يغني عن اعتبار المعنى الاصلي للسؤال فلا حاجة الى
الجمع بينهما بل لا وجه له وفائدة التضمين انما هي الجمع بين المعنيين نص عليه
القائل المذكور حيث قال في تفسير سورة الكهف الغرض فيه يعني في التضمين اعطاء
مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى فذ انتهى واذ لا وجه للجمع بين المعنيين
لا وجه للتضمين **والخمر** هو الشراب المعروف وهي مؤنثة في اللغة الفصيحة المشهورة
وقال ابو حاتم السجستاني في كتابه المذكر والمؤنث ان قوما من الفصحاء يذكرونه
وذكرها ابن قتيبة في ادب الكاتب فيما جاء فيه لغتان التذكير والتأنيث
وقال الامام الواحدي الخمر عند اهل اللغة سميت خمرا لسترها العقل وقال الليث
اختمار الخمر ادراكها وغليانها • قال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل
اي تخالط وفي الكشاف وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما سميت سكرا لانها
تسكرها اي تحجزها وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة • وفي
تفسير القرطبي قال عمر رض في خطبته على منبر رسول الله صلعم اما بعد ايها الناس فانه
نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والعسل والتمر والحنطة والشعير انتهى •
فمن خصها بالاثنين منها كالقاضي البيضاوي حيث قال سمي بها عصير العنب والتمر
اذا غلا واشتد فقد عيب ثم ان العصير للرطب للتمر فان المتخذ منه النبيذ دون
العصير ومن ههنا اتضح وجه رجحان عبارة الشارح على التخذ في قوله تع اني اراني اعصر
خمرا وهو الاشارة الى ان المراد خمر العنب **والميسر** القمار مصدر من يسر كالموعد
والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل
بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسار لانه سلب يساره كذا في الكشاف
وقال الازهري الميسر الجزور الذي كانوا يتقامرون عليه سمي ميسرا لانه يجزى
اجزاء فكانه موضع التجزئة وكل شيء جزأته فقد يسرته والياسر الجازر لانه يجزي
لحم الجزور والميسر بهذا المعنى انسب بالجزء • وصفته على ما ذكر في الكشاف انها
كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام والفذ والتوأم والرقيب و
الحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب
معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين اجزاء

الا ثلثة وهي المنيح والسفيح والوغد وقد افصح عن هذا قول • لي في الدنيا سهام
ليس فيهن ربيح • واساميهن وغد وسفيح ومنيح • للفذ سهم وللتوأم سهمان و
للرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها
في الربابة وهي خريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم
رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصبا اخذ النصيب الموسوم
به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور
كله وكانوا يدفعون تلك الانصبا الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك
ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم • قال الامام المطرزي في شرح
المقامات للحريري البرم البخيل اللئيم وهو في الاصل الذي لا يدخل مع القوم في الميسر
ولا يحمل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم والاثم فسره الجوهري في الصحاح بالذنب
ولم يصب لظهور الفرق بينهما من حيث ان الذنب يطلق الجرم عمدا كان او سهوا
بخلاف الاثم فانه يستحق فاعله العقاب فيختص بما يكون عمدا قال بعض المفسرين
في قوله تع ومن يكسب خطيئة او اثما المعنى من يعمل معصية خطاء او اثما وهو
ما لا يحل من المعصية • وفرق بين الخطيئة والاثم لان الخطيئة قد تكون عمدا و
غير عمد والاثم لا يكون الا عمدا والكبير من كبر بضم الباء قال الامام المطرزي في المغرب
كبر في القدر من باب قرب وكبر في السن من باب لبس كبرا وهو كبير وكبر الشيء
وكبره عظمه وقولهم الولاء للكبر اي للاكبر اولاد المعتق والمراد اقربهم نسبا لا الاكبر
سنا وكبريا الله تعالى عظمته والله اكبر اي من كل شيء وتفسيرهم اياه بالكبير
ضعيف والنفع ضد الضر يقال نفعه بكذا وانتفع به والاسم المنفعة والمنافع جمعها
والناس اسم جمع ولذلك يستعمل في مقابلة الجنة وهي جماعة من الجن قال تع
من الجنة والناس واسم الجنس الانس وكذلك يستعمل في مقابلة الجن قال الله تع
قل لئن اجتمعت الانس والجن واصله اناس فحذفت الهمزة حذفها في لوقة
وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يجمع بينهما الا شذا قال صاحب الكشاف
في تفسير سورة الاعراف والاناسي اسم جمع غير مكسر نحو رخال وثناء وتوام و
اخوات لها • وقال الفاضل التفتازاني في شرحه بدليل عود الضمير المفرد اليه وتصغيره

تصغيره على لفظه ولان فعالا بالضم ليس من صيغ الجمع ومما يقال في كتب اللغة
ان رخالا جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضأن فمبني على انهم يعنون
بالجمع ما يعم اسم الجمع كما يقولون ان ركبا جمع راكب والايمان في اللغة عبارة عن التصديق
ماخوذ من الامن كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته
بالباء لتضمنه معنى الاعتراف واما المحلى على نقيضه وهو الكفر وهو يتعدى بالباء ومن
قصر وجهها على الاول فقد قصر واما في الشرع ففيه تفصيل يطلب من الكتب الكلامية
والغيب معناه اللغوي معروف والمراد من قوله لا تقربوا الصلوة النهي عنها
كناية للمبالغة وستقف على نكتتها اللطيفة باذن الله تع والصلوة فعلة من صلى كالزكوة
من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل
ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصل تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد والسكارى
جمع السكران كالكسالى جمع الكسلان والسكر من باب علم وهو انسداد طرق المعرفة
من الشرب وغيره ماخوذ من سكر الماء وهو سده مجراه من باب دخل ومنه قوله تع
انما سكرت ابصارنا اي سدت ومنعت النظر وسكرات الموت اخذت منه وقرئ
سكارى بالفتح وسكرى على انه جمع كهلكى او مفرد بمعنى وانتم قوم سكرى وسكرى
كحبلى على انه صفة الجماعة والعلم مقابل الجهل يشتمل التصديق والتصور بسيطا كان
المتصور او مركبا والقول يرادف الكلام واللفظ من حيث اصل اللغة ويطلق على كل
حرف من حروف المعجم كان او من حروف المعاني وعلى اكثر منه مفيدا كان او لا لكن
القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين
فصاعدا واللفظ خاص بما يخرج من الفم من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله
وقوله كما في شرح الرضي والانصاب جمع نصب بسكون الصاد وقال العلامة الزمخشري في
الاساس كانوا يعبدون الانصاب وهي حجارة تنصب تصب عليها دماء الذبائح
وتعبد الواحد نصب • ومن هنا تبين ان القائل لم يصب في قوله وهي حجارة كانت منصوبة
حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قربة • وقيل هي الاصنام حيث غفل عن
ان من فسره بالاصنام نظرا الى ان تلك الاحجار كانت فيها جهة المعبودية ايضا ثم
انه بعد ما فسرها بما ذكر في تفسير قوله تع وما ذبح على النصب اقتصر ههنا على قوله اي

الاصنام التی نصبت للعبادة ولایخفی ما فیه من القصور والازلام القداح المعلومة واحدها
زلم بضم الزای وفتحها قال الحسن کانوا اذا ارادوا امرا او سفرا یعمدون الی قداح
ثلثة علی واحد منها مکتوب امرنی ربی وعلی الاخر نهانی ربی والثالث غفل لاشیء
علیه فیجیلونها فان خرج الامر مضوا علی ذلک وان خرج النهی کفوا عنه وان خرج
الغفل جالوا ثانیا وقال صاحب الغریبین هی قداح کانت زلمت ای سویت
واخذ من حروفها والرجس بالکسر القذر وبالفتح الصوت الشدید وهو ای الرجس
بالکسر والنجس متقاربان لکن الرجس اکثر ما یقال فی المستقذر طبعا والاول اکثر
ما یقال فی المستقذر عقلا او شرعا والعمل اخص من الفعل لان الصدور عن
قصد وروية معتبر فیه دون الفعل قال الامام الراغب لفظ الفعل اعم معنی من
سائر اخواته نحو الصنع والابداع والاحداث والخلق والکسب والعمل ثم قال والعمل
لا یقال الا فیما کان عن فکر وروية ولهذا قرن بالعلم حتی قال بعض الادباء
قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبیها علی انه من مقتضاه والشیطان معروف
وکل عات متمرد من الجن والانس والدواب شیطان ونونه اصلیة وقیل زائدة
وان جعلته فیعالا من قولهم تشیطن الرجل صرفته وان جعلته من شیط لم تصرفه
لانه فعلان کذا فی الصحاح وفی المجمل فیه قولان احدهما ان النون اصلية فیکون
سمی بذلک لبعده عن الحق وتمرده والثانی هو ان یکون من شاط اذا بطل والاجتناب
من الجنب بمعنی الناحية ومعنی اجتنبه کن فی ناحية منه ولعل للترجی ای اجتنبوا
علی رجائکم وطمعکم وباشروا الامر مباشرة من یرجوه ویطمع ای یتم عمله ولا
یخیب سعیه وقد اعترض علی هذا المعنی بعضهم قائلا هذا یؤدی الی تجویز ان
یکون معانی الحروف باعتبار الی السامع حتی اذا استعمل ان یکون لتحقیق المخاطب
لا لتحقیق المتکلم ولعل هذا اخراج الالفاظ عن اوضاعها فان الالفاظ انما وضعت
لیعبر بها المتکلم عما فی ضمیره وکان هذا القائل غافل عن ان ما فی ضمیر المتکلم قد یکون
الاخبار عما فی ضمیر السامع والتعبیر عن مراده والفلاح الفوز بالمطلوب کان الذی
انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق علیه والترکیب دال علی معنی الشق والفتح قال الامام
الراغب اما الفلح فاصله الشق ومنه قیل الحدید بالحدید یفلح وسمی الاکار فلاحا اعتبارا بهذا

بهذا فعله وهو شق الارض وسمی الظفر فلاحا اعتبارا بکشف الکربة وقول من
قال الفلاح البقاء لقول الشاعر ویرجو الفلاح بعد عاد وحمیرا فانما عنی الفوز
والبقاء بعض الفوز فاذا ذلک عام موضوع موضع خاص والارادة نزوع
النفس ومیلها الی الفعل بحیث یحملها علیه ویقال للقوة التی هی مبدأ النزوع والاول
مع الفعل والثانی قبله والجوهری لم یصب فی عدم الفرق بینها وبین المشیئة حیث قال
فی الصحاح الارادة المشیئة واصله الواو لقولک راوده الا ان الواو سکنت
فنقلت حرکتها الی ما قبلها فصارت فی الماضی الفا وفی المستقبل یاء وسقطت
فی المصدر لمجاورتها الالف الساکنة وعوض منها الهاء فی اخره وراوده علی
کذا مراودة ورودا ای اراده وراود الکلا یروده رودا وریادا
وارتادا وارتیادا بمعنی ای طلبه وفی الحدیث اذا بال احدکم فلیرتد لبوله ای یطلب
مکانا لینا او منحدرا والرائد الذی یرسل فی طلب الکلا یقال لا یکذب الرائد اهله
وانما قلنا انه لم یصب فیما ذکر من عدم الفرق بین المشیئة والارادة لقیام
الفرق بینهما من حیث ان المشیئة تنبئ عن الوجود دون الارادة ولهذا
فرقوا بین شئت طلاقک واردت طلاقک بوقوع الطلاق فی الاول دون
الثانی قال الامام قاضی خان فی شرح الجامع الصغیر فی تعلیله لان الشیء عبارة
عن الوجود فقوله شئت بمنزلة اوجدت والارادة لغة عبارة عن الطلب
قال علیه السلام الحمی رائد الموت ای طالبه ولیس من ضرورة الطلب الوجود انتهی
وفی قوله تعالی یفعل الله ما یشاء ویحکم ما یرید رعاية لهذا الفرق حیث ذکر المشیئة
عند ذکره الفعل الخاص بالموجود وذکر الارادة عند ذکره الحکم الشامل للمعدوم
ایضا وبهذا التفصیل تبین وجه الجمع بین المشیئة والارادة فی قول عمر النسفی
فی العقائد عند ذکر صفات الله تعالی ومن لم یتنبه له قال انما قاله وما ذا بعد الحق الا الضلال
والایقاع من الوقوع قال ابو جعفر الطوسی فی تفسیره اصل الوقوع السقوط یقال وقع
الحائط والطائر تقول وقع یقع وقعا ووقوعا واوقعه ایقاعا ووقع
توقیعا وتوقع توقعا وواقعه مواقعة والمیقعة المطرقة والواقعة النازلة
من السماء والوقائع الحروب وقال الرمانی الوقوع ظهور الشیء بوجوده نازلا

قطب الدین شارح الکشاف مسکا

اي مستقرة والعداوة ضد الصداقة وهي ما يفضي الى التعدي بالفعل والبغضاء ما يكون في القلب من البغض الشديد والصد مصدر صده عن الامر وصد يجيء لازما ومصدره صدودا ويتعدى بعن يقال صد عنه يصد صدودا والجوهري فسر الاول بقوله منعه وصرفه والثاني بقوله اعرض وقال ابو جعفر الطوسي والصد هو العدول عن الشيء عن قلى والصد والاعراض بمعنى الا ان الصد يجوز ان يتعدى يقول صده عن الحق يصده صدا وصد هو عنه صدودا والاعراض لا يتعدى والذي ظهر لي ان الصد بالمعنى الاول اخص من الصرف لاختصاصه بما يكون عن الخير ذكره ابو جعفر المذكور في موضع آخر من تفسيره والصرف اخص من المنع لان المنع لا يلزمه اندفاع الممنوع عن جهته بخلاف الصرف والصد بالمعنى الثاني اخص من الاعراض لما عرفت ان فيه قيدا آخر زائدا على معنى الاعراض وهو ان يكون عن قلى والذكر حصول الصورة الزائلة واسترجاعها فان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الشاعر • الله يعلم اني لست اذكره • وكيف اذكره من لست انساه • فجعل النسيان شرطا للذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تع • انا نحن نزلنا الذكر • والتذكر مجاولة الذهن استرجاع الصورة المحفوظة بعد زوالها عن القوة العاقلة وهو مع ظهوره من الاسرار التي يسال عنها لان تلك الصورة ان كانت مشعورا بها بخصوصها استحال طلبها وان كانت مغفولا عنها بالكلية فكذلك فلا بد ان يكون بين بين والانتهاء الامتثال بالنهي كالائتمار بالامر المطلب الثالث قوله ومن ثمرات النخيل متعلق بتتخذون ومنه تكرير للظرف تأكيدا كما في قولك زيد في الدار فيها وتذكير الضمير على الاول لان معنى الجمع قد بطل بالتعريف وان بقي فائدة صيغته وهي الاشارة الى تعدد الانواع ولا حاجة الى تقدير المضاف كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير الى المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضي البيضاوي بل لا وجه له لان فيه تخصيصا لا يناسب المقام لعدم تناوله المأكول وهو اعظم صنفي ثمراتهما والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين والفاضلان المذكوران قد اتفقا على ان المراد من الرزق الحسن ما ينتظم التمر والزبيب ومع هذا كيف قالا ان المعنى من عصيرها تتخذون سكرا ورزقا حسنا اذ

لا انتظام بين هذين المعنيين كما لا يخفى ومن هاهنا تبين انه لا وجه لما اختاره الفاضلان المذكوران من تعلق قوله تع ومن ثمرات النخيل بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما وقد مر في المقدمة وجه آخر يأبى عن هذا التقدير فتذكر او خبر لمحذوف صفته تتخذون اي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه كقوله تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق قوله والاعناب عطف على ثمرات النخيل لا على النخيل لان السكر يتخذ من العنب لا من ثمرته بخلاف النخل ولو اريد العطف على النخيل لقيل والكروم وانما عدل عنه لان الكرم لا ثمرة له سوى العنب بخلاف النخيل فان له ثمرة سوى الرطب والواو في قوله ورزقا حسنا لتميزه عن السكر ففيه تعريض بكراهة الخمر وانه ليس بحسن فالاية جامعة بين التعريض بالمنة والتلويح الى العتاب وان نزلت قبل تحريم الخمر وقد مر في المقدمة ما يؤيد هذا فتدبر ومن هاهنا تبين ما في قول من قال والاية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهته والا فجامعة بين المنة والعتاب من الخلل فتأمل • وهذا غير ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال وفيه وجهان احدهما ان يكون منسوخة وممن قال بنسخها الشعبي والنخعي والثاني ان يجمع بين العتاب والمنة ويرد عليه ايضا ان الجمع المذكور مقرر وان كانت منسوخة ثم ان سبق الاية على تحريم الخمر ثابت على ما تقدم بيانه وذلك القائل ذكره في تفسير سورة البقرة على وجه القطع فلا وجه لاظهار التردد فيه هاهنا وقيل الجمع بينهما من قبيل عطف احد الوصفين على الآخر اي ما هو سكر ورزق حسن ولا يخفى بعده وابعد منه ما اختاره الطبري واستحسنه القرطبي من ان السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف والمعنى واحد مثل انما اشكو بثي وحزني الى الله وعلى هذا لا نسخ واستحسان القرطبي هذا الوجه وقوله ولا نسخ ينافي قوله الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الاية مكية باتفاق العلماء وتحريم الخمر مدني قوله يسألونك كان السؤال واقعا فصيغة المضارع لاستحضار وكذا الحال في قوله تع يسألونك عن الشهر الحرام وقوله تع يسألونك عن الانفال وقوله تع يسألونك عن المحيض وقوله تع ويسألونك عن اليتامى وقوله ويسألو

عن الساعة وقوله تع ويسألونك عن الروح وقوله تع ويسألونك عن ذي
القرنين ونظائرها فلهذا لم يقل فيها فقل بخلاف قوله تع ويسألونك عن الجبال
فان الصيغة فيها للاستقبال لانه سؤال علم الله تع وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك
اتى بالفاء الفصيحة في الجواب حيث قال فقل ينسفها ربي نسفا فكان المعنى اذا
سألوك فقل قوله قل فيهما كلمة في للتعليل كما في قوله تع فذلكن الذي لمتنني فيه
وقوله تع لمسكم فيما افضتم وقوله عم ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها
وتحتمل الظرفية وتقف في المطلب الرابع على ما فيها من الاعتبار اللطيف وعلى كلا
التقديرين لا حاجة الى تقدير التعاطي كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال و
المعنى يسألونك عما في تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير وانهما وعقابا بالاثم في
تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير وعقاب الاثم في تعاطيهما وتبعه القاضي البيضاوي
حيث قال في تفسيره اي في تعاطيهما وقال الفاضل التفتازاني في تعليل ما ذكر
لظهور ان ليس الاثم في عينهما ولا خفاء في ان منشأه الغفول عن صحة اعتبار
التعليل والظرفية بلا توسيط التعاطي وذلك الاعتبار هو المناسب للمقام فلا
وجه لتوسيط كما لا يخفى على ذوي الافهام قوله وانهما اكبر من نفعهما •
التفصيل على التفصيل اي اثم كل واحد منهما اكبر من نفعه لان الاثم في المجموع اكبر
من النفع فيه فان قلت فلا يلزم الحرمة من اشتمال الاثام قلت قد سبق ذلك
الى بعض الافهام على ما نصح عنه الامام حيث قال في تفسيره اعلم ان عندنا ان هذه
الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر هاهنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان
هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر ثم اذ بعدما فرغ عن بيان الاول وشرع في
بيان الثاني قال وبيانه من وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان الخمر مشتملة
على الاثم والاثم حرام لقوله تع قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم
والبغي فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به
العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف
به الا المحرم الثالث انه تع قال وانهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب
وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه

اثما فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب
ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين الله تع
ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات وكان
شرب الخمر مستلزما لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون
الخمر محرما الى هنا كلامه • والحق ان دلالة الآية المذكورة على اشتمال
الخمر على الاثم واستلزامها اياه انما دلالتها على سببيتها له في الجملة وذلك لا
ينافي الاباحة كالرمي الى الصيد فانه مباح وقد يكون سببا للاثم كما اذا وقع
على الادمي خطاء وانما ينافيها اذا كانت السببية مطردة وكون الجواب عن
السؤال عن مطلق الخمر لا يدل على ان المراد ان الاثم لازم لها على التقادير و
ذلك ظاهر • ثم ان الضعف في اول الوجوه المذكورة ظاهر لان موجب ثبوت
حرمة الخمر بعد نزول الآيتين المذكورتين وتنزول قوله تع انما حرم ربي الفواحش
الآية قبل قوله تع يسألونك عن الخمر الآية لم يثبت بعد حتى يتم التقريب والضعف
في الوجه الثاني اظهر منه اذ ليس في النص المذكور توصيف الخمر بالاثم • وكذا ضعف
الوجه الثالث لان التصريح برجحان الاثم لا يجدي نفعا ما لم يوجد التوصيف بذلك
الراجح او ما يدل على استلزامها اياه وقد عرفت ان ذلك مفقود هنا وقد
عرفت فيما سبق ان الآيات الواردة في الخمر قد نزلت على الترتيب وان تحريمها
قد وقع على التدريج وقد قال القفال الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدريج ان
الله تع علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم
انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج
وهذا الرفق وقد نقل الامام في تفسيره هذا الكلام عنه نقل قول وانتضاه وقال
صاحب التيسير هذه الآية اول آية نزلت في الخمر فنبههم بها ان اجتنابها اولى
من اقترابها اذ الحكم في الامور للاغلب الا ترى ان من غلبت عليه افعال
الخير حمدوه وان كان فيه بعض ما يذم ومن غلبت عليه افعال الشر ذموه
وان كان فيه بعض ما يحمد ولما تقرر هذا عندهم ورد النهي بعد ذلك عن الشرب
وقت الصلوة بقوله عز وجل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فاشتغلوا عن ذلك

الصلوات فخلا اكثرا وقاتهم عن الشرب فسهل نقلهم عنها الى التحريم المطلق ثم نزل
قوله تع انما الخمر والميسر الآية وقد مر فيما سبق من المقدمة ان عمر رض قال
اللهم بين لنا بيانا شافيا بعد نزول هذه الآية وانه قال بعد نزول قوله تع
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان الله عز وجل يقارب في النهي عن شرب
الخمر وما اراه الا سيحرمها قوله وانتم سكارى محل الجملة مع الواو النصب على الحال
فصح عطف ولا جنبا عليها كانه قيل لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا واما فصل
مع الواو ولانه اذا وقع المفرد المنصوب موقع الجملة لم يصح معه الواو فدل على
انه واقع موقع الجملة والواو وجميعا هذا في حكم الاعراب واما من جهة المعنى فيفرق
بين قولنا جاء القوم سكارى وجاؤوا وهم سكارى اذ معنى الاول جاؤوا كذلك
والثاني جاؤوا وهم كذلك بابتنيا الاتباع ذكره الشيخ عبد القاهر بقي الشان
في فائدة هذا الاستيناف وتخصيصه بالحال الاولى دون الثانية قوله تعالى حتى
حتى تعلموا ما تقولون حتى الداخلة على المضارع لها ثلثة معان مرادفة الى نحو
حتى يرجع الينا موسى ومرادفة كي التعليلية نحو ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم
ومرادفة الا في الاستثناء وقد افصح عن هذا سيبويه حيث قال في تفسير قولهم
والله لا افعل الا ان تفعل المعنى حتى ان تفعل وهذا اقلها والغالب هو الاول
وحتى المذكورة هنا تحتملها وتفارقها في انه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعد
حتى نحو سرت حتى ادخلها وذلك بتقدير حتى ان ادخلها ولا يجوز بعد الى فلا
يقال سرت الى ان ادخلها قوله تع انما الخمر انما يفيد حصر ما دخل على ما بعده مثل انما
انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد ذكره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تع انما نحن
مصلحون وعبارة صاحب الكشاف صريحة في ان وضعه لذلك حيث قال وانما لقصر
الحكم على شيء كقولك انما ينطلق زيد ولقصر الشيء على حكم كقولك انما زيد كاتب
ثم انه ذهب الى عدم الفرق بين انما بالكسر وانما بالفتح في افادة الحصر ورد عليه
ابو حيان قائلا ان هذا شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول بذلك في انما
بالكسر وقال ابن هشام رده مردود فانهما قد اجتمعا في قوله تع قل انما يوحى
الي انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس قوله

رجس من عمل الشيطان افراد الرجس لانه على صيغة المصدر فصح وقوعه خبرا عن
الجمع فلا حاجة الى تقدير المعطوفات واما تقدير المضاف فتقف على ما فيه في المطلب
الآتي ذكره والفاء في قوله تع فاجتنبوه لترتيب الحكم على الحكمة وانما في قوله تع
انما يريد الشيطان لقصر ارادة الشيطان على ايقاع المفاسد الدنيوية وانتزاع
المصالح الدينية وكلمة في في قوله تع في الخمر والميسر للسببية كما في قوله تع لمسكم
فيما افضتم والفاء في قوله تع فهل انتم منتهون للترتيب على ما تقدم المطلب الرابع

[illegible]

ابو حيان فانكر ان يكون بمعنى انفرد به الزمخشري [illegible]

بالكسر قال ابن هشام وقوله مردود فانه [illegible]

[illegible] وفي القمر [illegible]

Eski Kayıt No. : 1839
Yeni Kayıt No. : 1498/82
Tasnif No. : 297.3

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة • والصلوة على محمد المثبت صدق
دعوته بالمعجزات الظاهرة وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزة وبيان وجه
دلالتها على صدق من يدعي النبوة فنقول ومن الله التوفيق الكلام هنا
في مواضع في بيان اصل وضعها وفي بيان ركنها وفي بيان شرائطها وفي
بيان وجه دلالتها على الصدق اما الاول فالمعجزة ماخوذة من العجز بمعنى الضعف
المقابل للقوة قال الازهري في التهذيب ومعنى الاعجاز الفوت والسبق يقال
اعجزني فلان اي فاتني قال الليث اعجزني فلان اذا عجز عن طلبه وادراكه ثم
فالاعجاز وصف المتحدي اسند الى ما تحدى به مجازا من قبيل اسناد الشيء الى سببه
ثم جعل اسما للامر الموجود الآتي بيانه فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما
في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة ولا استعارة فيه كما توهم الفاضل
التفتازاني حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة ماخوذة من العجز المقابل
للقوة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره وليس فيه تجوز لفظ
كما زعمه امام الحرمين وبينه بقوله وهو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل
في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة • واما الثاني فهو ما يعجز المنكرين
لمن يدعي النبوة فعلا كان كشق القمر او منعا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة
كما يكون باتيان غير المعتاد كذلك يكون بمنع الغير عن المعتاد كما اذا
قال من يدعي النبوة في مقام التحدي انا اضع يدي على رأسي وانتم لا
يقدرون عليه ففعل وعجزوا صادرا كان ذلك الفعل عنه صدور الافعال
الاختيارية عنا بان يكون لكسبه وارادته مدخل كما في المثال الاول وفي
انشقاق القمر لما كان باشارته عليه السلام كان لكسبه وارادته فيه مدخل او
العظيم • والقرآن الكريم • فانه معجز ظهر على يد نبينا عم ولا دخل فيه
لارادته وكسبه وانما قلنا صادرا كان ذلك الفعل عنه لان القسم المنفي
من المعجزة لا خطر له من هذا التقسيم فان منع المنكر عن وضع يده على رأسه

سعد الدين مسعود [illegible]

قوله ولا استعارة فيه جواب عن سؤال مقدر ورد ... منه

مرجعها الى عدم خلق القدرة عليه فبالنسبة الى مدعي النبوة لا بالصدور عنه و
لا بالظهور على يده وذلك نعم له نسبة اليه من حيث انه ظهر على وفق دعواه
مقرونا بتحديه وبهذا التفصيل تبين ما في قول الفاضل التفتازاني في شرح العقائد
وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه
يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله من القصور لما عرفت ان قيد الظهور على يد
مدعي النبوة لا يوجد في القسم المنفي وايضا المعجز فيه انما هو المنع لا عجز
المنكرين عن الاتيان بمثله فانه امر عادي خارق للعادة فقوله بخلاف
العادة يأبى عن صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن مدعي النبوة
في القسم المذكور وقوله عن الاتيان بمثله يأبى عن صدقه على المنع الظاهر
عقيب تحديه فعلى التعريف المذكور يلزم ان لا يوجد المعجزة في الصورة المذكورة
وامثالها وما في قوله في شرح المقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء
بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا
كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق ايضا
من القصور لان مبنى توجيهه من الاقتصار المذكور الغفول عن القسم المنفي للمعجزة
لما عرفت ان مرجعها الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلا في الصورة المذكورة
قال صاحب المواقف ولا فعل ثمة فان عدم خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل
الترك وجوديا خرقه ولا يخفى ما في جعل الترك اي ترك خلق القدرة وجوديا
من التعسف والغاية التي قصدها الشارح الفاضل حيث قال بناء على انه الكف
مبناها على ضعف ظاهر لان الكف انما يوجد ان لو كان المنع على معناه المتبادر
الى الفهم وقد عرفت انه غير مقصود ولهذا قال بعضهم في الصرفة التي ذهب اليه
في وجه الاعجاز بعدم بقاء القدرة على ما تتوقف عليه باذن الله تع • وقال
الامدي في ابكار الافكار ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز
يعني في الصورة التي ذكرنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان
وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا والحق

الحق ان ما ذكره وجه الاعجاز لا المعجز نفسه واذا تحققت ان معنى المعجز معتبر
في حقيقة المعجز فقد عرفت ان صاحب المواقف والشارح الفاضل لم يصيبا في
قولهما وهي اي حقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا قيد التعجيز عن معناها الاصطلاحي
ثم ان المقصود اظهار صدق من يدعي النبوة وقد بين في موضعه ان النبي اعم
من الرسول فالوجه ان يذكر النبي بدل الرسول • واما الثالث فاعلم ان شرائط
المعجزة على نوعين احدهما ما لا بد منه في تحقق ركنها وثانيهما ما لا بد منه في
دلالتها على صدق من يدعي النبوة اما الاول فهو ان يكون امرا خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه وذلك ظاهر والشريف الفاضل تصدى لبيانه فقال في شرح
المواقف فان المعجزة تنزل من الله تع منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما
لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل
ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى
النبوة ولم يصب في ذلك البيان لان الصدور من الله تع كاف في التنزل المذكور
خارقا كان ذلك الصادر للعادة او لم يكن خارقا وقد اعترف بنفسه حيث
قال والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة
ثم ان ما ذكره بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا الخ انما يدل على
انه لا بد من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق من يدعي النبوة لا على انه لا بد
منه في تحقق الاعجاز بها والكلام فيه فانه قد اورد على ما نقل عنه في شرح قول
صاحب المواقف اذ لا اعجاز دونه ثم منشأ الخبط الخلط بين نوعي الشرط وعدم
الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان لما عرفت ان المبين ظاهر من ذلك البيان
واما تعذر المعارضة اعني معارضة مدعي النبوة فهو في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر
في ركن المعجزة فلا وجه لعده من الشرائط فصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث
قال فان ذلك حقيقة الاعجاز لم يصب في عده من جملة الشرائط ثم ان في اعتباره
شرطا غنى عن اشتراطها بان يكون امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه لزوما
بينا فلا وجه لعد كل منهما شرطا على حدة كما فعل في كتابه الفاضل ومن حذا حذوه

الوجه ٤

وأما قلنا اعنى معارضة مدعى النبوة اذ لا معنى لرجوع الضمير الى الامر الخارق لعدم
انتظامه القسم المنفى وهذا ظاهر وان خفى على الفاضل المذكور حيث قال الشارح
ان يتعذر معارضته يعنى معارضة المعجز على ما دل عليه سياق كلامه • وأما الثانى فمنه
ان يكون ظاهرا على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون تصديقا فعليا من الله تعالى
نازلا منزلة التصديق القولى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا فاتى بخارق آخر
كشق الجبل لم يدل على صدقه ومنه ان لا يكون مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق
هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد انكار المنكر وقوى اعتقاده
بكذبه والفاضل التفتازانى لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام فى احدهما
بالكلام فى الآخر فغلط حيث قال فى شرحه للمقاصد من قيد الموافقة للدعوى
اى لا بد منه احترازا عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفترى كذاب
وتبع من تبع العيار ومنه ان يكون ظاهرا على يده والمراد من ظهوره على
يده ان يكون بكسبه وارادته يدخل فيه مثل طلوع الشمس على وجه المعتاد
خارج بهذا القيد فلا حاجة للاحتراز عنه الى قيد الخارق كما زعمه الشريف الفاضل
على ما تقدم بيانه • قال صاحب المواقف وشرط قوم يعنى فى الامر المعجز ان لا
يكون مقدورا للنبى م وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
معجزة ولا خفاء فى انه حمل المقدورية كسبا لا خلقا لما قدمه من ان كونه من
الله خلقا حتى يتحقق التصديق الفعلى منه تعالى اول الشرائط فالشريف الفاضل مصيب
فى حمل المقدورية المذكورة على المقدورية خلقا حيث قال فى شرحه اذ لو كان
مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق
من الله تعالى اذ ح لا يطابق الشرح المشروح ثم انه لم يصب فى زعمه ان الصعود والمشى
المذكور مقدوران للصاعد والماشى خلقا ولك ان تقول لعل من اعتبر الشرط المذكور
من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم وانما شرطه تحقيقا لمعنى الدلالة
على صدق مدعى النبوة لا تحقيقا لمعنى الاعجاز فالرد الذى قصده صاحب المواقف
مردود والتعليل الذى ذكره الشارح الفاضل منطبق على المعلل ومع ذلك لا يجب
فيه لانه ذكره فى صدد الشرح لا الجرح فهو محض تأمل • ومنه ان لا يكون متقدما على

الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم فى الظهور حتى اذا
ظهر عقيب الدعوى تحصل الدلالة على الصدق واحتمل ان يكون خلقه قبل الدعوى
فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم وقوعه فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا
وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا و
ان جاز خلقه قبل التحدى • وصاحب المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق قبل
الدعوى فقال ان المعجز فى المثال المذكور اخباره عن الغيب ولم يدر ان الصالح
لان يكون معجزا الاخبار عن الغيب عن الثقلين واما الغيب عنا لا عن الجن فالاخبار
عنه لا يصلح معجزا لاحتمال ان يكون باعلام الجن ثم ان الاحتمال المذكور قائم فى
الاخبار ايضا وهذا ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل
التحدى بناء على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله الا انه لم يصب
فى زعمه انه بناء على ما ذكره لان تحقق المعجزة فى المثال المذكور اول المسئلة
فان من يشترط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى يلزمه ان يقول لا يتحقق المعجزة فى الصورة
المذكورة وبما قررناه تبين ان وجه اتساق الكلام ما ذكره من الاحتمال
ما اشرنا اليه انفا لا ما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال فى شرحه فيكون
مقدما على الدعوى مع كونه معجزا عن توقف الايراد على تحقق الاعجاز فيهما ابتداء
والله الهادى الرشاد • قال صاحب المواقف فان قيل فما تقولون فى
كلام عيسى م فى المهد وتساقط الرطب الجنى من النخلة اليابسة اراد الاستفسار
عن ذينك الخارقين والاستكشاف عن حقيقة الحال فيهما على موجب الاشتراط
ولهذا اتى باداة التفريع فى صدر كلامه لا النقض والابطال • كما سبق الى وهم
الشريف الفاضل حيث قال فى شرحه ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى
يفضى الى ابطال كثير من المنقول من المعجزات عن الانبياء عليهم السلام • واليه الاشارة
بقوله فما تقولون الخ • يعنى هنا شئ وهو ان تساقط الرطب الجنى من النخلة
اليابسة على مريم على ما نطق به نص القران لا على عيسى م ثم قال فى جواب ما ذكر
قلنا تلك الخوارق كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم
لا يقصرون عن درجة الاولياء وقد قال الكعبى ان عيسى م كان نبيا فى صباه

لقوله تع وجعلني نبيا ولا يمتنع القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة
من كمال العقل وغيره ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بشيت شغيا الى
اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان يتكلم الى ان يتكامل فيه شرائطها واما قوله وجعلني
نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين يعني في التعبير عن القبول
والاهلية بالفعل فمعنى القول المحكي عن عيسى عم انه تعالى جعلني اهلا مستعدا للنبوة
وانا في المهد معنى قول نبينا عم كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عم وهذا الاستعداد
كان لروحه الشريف المخلوق قبل بدنه اللطيف هذا هو الوجه لا ما ذكره الشارح
الفاضل بقوله في انه تعبير عما سيتحقق بلفظ الماضي فانه وهم • لا ينبغي ان يذهب اليه
فهم • لانه بمعزل عن المقصود من الكلام المناسب للمقام • كما لا يخفى على ذوي
الافهام • بقي هنا شيء وهو ان عيسى عم تكلم بعد الكلمة المذكورة بكلمات على ما نطق
بنص القرآن حيث قال الله تع حكاية عنه قال اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا
وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا • وبرا بوالدتي
ولم يجعلني جبارا شقيا • والسلام علي يوم ولدت ويوم ابعث حيا • فلا وجه لقول
لصاحب المواقف مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بشيت شغيا الى اوانه • اللهم
الا ان يقال مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة واما التأخر عنه اي تأخر ظهور المعجزة
عن الدعوى فان كان بزمان يسير يعتاد مثله فجائز بلا خلاف فيه وفي وجه الدلالة
وان كان بزمان كثير مثل ان يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان جاز
ايضا بلا خلاف فيه دون وجه دلالته فانهم اختلفوا فيه فقيل اخباره عن الغيب
قبل وقوعه فيكون اهل المعجز وان كان ظهوره معجزا متأخرا وقيل كونه يكون
اصل المعجز ايضا متأخرا هذا هو الوجه في تحرير الكلام في هذا المقام • واما
على اعتبار صدور المعجزة دون ظهوره كما في المواقف فيرد عليه انه بعد ما فرض
تأخره صدوره بزمان كثير عن الدعوى لا يبقى مساغ لان يقال هو اخباره عن
الغيب فيكون المعجز مقارنا ومنها ان يكون فعلا لله تع وما يقوم مقامه من المنع
وهذا لان التصديق من الله تع لا يحصل بما ليس من قبله • قال الآمدي في ابكار الافكار
فان قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها واذا كا

كانت جميع الافعال من فعل الله تع سواء كانت معجزة او لم يكن فلا معنى
لعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه عن ان يكون شرطا
في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ عموم الفعل في المعجزة
ان لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا عن غيرها وحده وليس كذلك بل ذلك شرط
بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها عن غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط • واما بيان
وجه دلالتها على صدق من يدعي النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون
بالشرائط المذكورة فنقول انها عادية فقد جرى عادة الله تع بخلق العلم بالصدق
عقيب ظهورها فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم
انتفاؤه عادة كسائر العاديات وهذا البيان صريح في ان عدم كون دلالتها
عقلية بتجويز العقل ظهورها على يد الكاذب لا وقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب
كما توهمه الشارح الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف فلا تكون دلالته عقلية
لتخلف الصدق منه في الكاذب والفرق بين المعنيين وعدم استلزام الاول
للثاني واضح واما قوله اعني دلالة المعجزة الخ مع ظهور المراد من سياق الكلام
لانه مزلة الاقدام • ومضلة الافهام • حتى زل فيه قدم • من له كعب عال في
التحقيق • ويد طولى في التدقيق • اعني الشريف الفاضل المحقق حيث قال في
شرحه للمواقف وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود
الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية
ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك
فان خوارق كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم
الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق
النبي عم فيدور بل هي دلالة عادية الى هنا كلامه • فان مساق كلامه •
على الذهول عن اعتبار الشرائط المذكورة في المعجزة او الغفول عن ان الكلام
فيها لا في مطلق الخارق للعادة ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية ان تكون
الدلالة السمعية قسما آخر غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وهو مما لا ينبغي ان

ان يذهب اليه وهم عاقل فضلا عن مثل ذلك الفاضل • وقال صاحب المواقف
فى بيان ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال انا نبى ثم شق الجبل فاوقعه
على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا
بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق فى دعواه
والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب وقال الشريف الفاضل فى شرحه
مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تع الممكنات باسرها ولا يخفى فى تعليله
من القصور اذ لا يلزم من شمول قدرته تع الممكنات باسرها ان يكون صدوره عنه
تعالى ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات فان امكان المطلق
لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه ممكن مطلقا وليس بممكن مقيدا بالمقارنة
لعدم علته وقد عرفت ان المفروض صدور الخارق المقرون بدعوة النبوة و
الظهور على يد المدعى لا مطلق الخارق قالت المعتزلة خلق المعجزة على يد الكاذب
مقدور لله تع لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه فى حكمته لما فيه من دلالة الصدق
وهو اضلال قبيح من الله تع فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح وفى تعليلهم ايضا
قصور وقد نبهت مما تقدم على وجه فتذكر • وقال الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق
المعجزة على يد الكاذب غير مقدور فى نفسه لان لها دلالة على الصدق قطعا
فيلزم صدق الكاذب معه • وقال صاحب المواقف انه ايضا ترديد قبيح حيث قال
بعد القطع بدلالتها قطعا على الصدق فان دل المعجز بعد المخلوق على يد الكاذب
على الصدق كان الكاذب صادقا والا انفك المعجز عما يلزمه وانما قلنا انه ترديد
قبيح اذ لا احتمال للشق الثانى بعد القطع بدلالتها على الصدق قطعا وقال القاضى
اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس اثرا لازما لزوما عقليا بل هو احد العاديات
فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
ومع يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة
المفروض انه جائز وكانه غافل عن ان المعجز ليس مطلق الخارق بل خارق قصد
به تصديق الله تعالى من ظهر على يده فى دعواه فمن وقف على الخارق المعجز وعرف
ان الخارق لا يكون معجزا الا بما ذكر لا بد له من اعتقاد الصدق فعدم الاعتقاد

الا عند ولا انعدام احد الامرين المذكورين وليس فى انعدام كل واحد منهما خرق
عادة فليس اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل الخوارق كما توهمه القائل
المذكور واذا عرفت ان مدار دلالة المعجزة على صدق من يدعى النبوة انها تصديق
فعلى من الله تع جار مجرى الصدق القولى فقد وقفت على ان من انكر احاطة
علمه تعالى بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى صحة الفعل والترك فقد انكر دلالتها على
صدق من يدعى سواء اعترف بانكاره لها كالفلاسفة اولم يعترف كالمتفلسفين
من المنتمين الى ملة الاسلام • ومنهم الفارابى وابن سينا • اعلم انه قد تلخص
بما قررناه فيما تقدم ان المعجزة امر ظهر على يد مدعى النبوة على وجه يعجز المنكرين
عن المعارضة سواء كان ذلك الامر ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد
على ما نص عليه صاحب التجريد حيث قال وطريقه معرفة صدقه يعنى صدق النبى فى
دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد
مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقوله مع خرق العادة اى متعلق على
قوله ظهور المعجزة فمطابقة الدعوى معتبرة فى طريقه معرفة صدق مدعى النبوة
فى حد المعجزة كما توهمه بعض الناظرين فى هذا المقام • القاصرين عن الوصول الى
المرام فاعترض على ذلك الكلام • بانه يخرج الارهاص والمعجز الكاذب وما عند
الموف من المعجزة نعم قوله مع خرق العادة مستدرك مرتبطا كان بما ذكرنا
او بما ذكره المعترض كما لا يخفى •

تم •

كتاب الزكوة فى اللغة هى الزيادة او التطهر تعالى زكى الزرع لما
نما وقال الله تع قد افلح من تزكى اى تطهر ويقال فى الشرع الى جزء مقدر من النصاب
مقرونا بالشرائط المذكورة فى الكتاب دل على ذلك قوله تع وآتوا الزكوة لا الاتيان
الاتيان مطلقا لا يتعلق الا بالعين بل لان الاتيان المأمور به مأمور به فلا
ان يصلح ذلك الاتيان لان يتعلق به اتيان آخر واتيان به اتيان آخر لا يتعلق الا
بالعين والفقهاء يستعملون لفظ الزكوة فى المعنى المذكور قال الامام الدبوسى فى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1495/63

الاسرار وقد نص محمد بن الحسن في غير موضع واحد ان الزكوة جزء من النصاب.
وكذلك قال الشارح انتهى ولا ينافي ذلك توصيفهم اياها بالوجوب بناء على التجوز الشائع
الا يرى الى قول المص في اخر الكتاب لان الواجب جزء منه والى قولهم صدقة الفطر واجبة
وهم يريدون بها العين لا الفعل الزكوة واجبة على الحر العاقل البالغ المسلم
هذا قول القدوري وانما وصفها بالوجوب دون الفرضية لان بعض شرائطها الكون
يثبت بطريق الاحاد وان كان اصلها فرضية ثابتة بدليل قطعي اذا ملك نصابا
النصاب في عرفهم عبارة عن مال مقدر لايجاب الزكوة فما دونه مقيد بقيدين احدهما
ان لا يكون مشغولا بالحاجة الاصلية وقد افصح عن هذا صاحب البدائع حيث قال لا تجب
الزكوة فيما دون النصاب لانها لا تجب الا على الغني والغناء لا يحصل الا بالمال
الفاضل عن الحاجة الاصلية والثاني ان يكون ناميا اي معدا للاستنماء وذلك
في الحيوان بالاسامة وفي اموال التجارة غير الذهب والفضة بنيتها مقارنة للعمل
وانما قلنا غير الذهب والفضة لانهما معدان لها خلقة فلا حاجة الى اعداد العبد
فقد دل على اعتبارهم هذا القيد في حد النصاب انهم تمسكوا في عدم وجوب الزكوة
في مال الضمار بفقد النصاب لعدم النماء بزوال القدرة على التصرف فيه واذ تحققت
هذا فقد عرفت ان المص احسن في الاكتفاء بذكر النصاب ومن غفل عن هذا زعم الحاجة
الى ذكر القيدين المذكورين بعد ذكره فذكرهما دل على انهما شرطان زائدان على
ملك النصاب وحال عليه الحول فيه ان ظاهره انما ينطبق على قول زفر في الخلافية
القائلة بنقصان النصاب في الحول لا في طرفيه خلافا لزفر لان حولان الحول
على النصاب شرط الوجوب بالنص اما الوجوب فلقوله تعالى واتوا الزكوة ولقوله عم ادوا
زكوة اموالكم ولما استشعر ان يقال انه من اخبار الاحاد فلا يصلح دليلا للفرض
القطعي تدارك بقوله وعليه اجماع الامة والاجماع وان كان صالحا لاثبات [illegible]
الا انه يحتاج الى السند فذكر الجزء في معرض السند وهذا من لطائف الاعتبارات التي
تفرد بها المص ثم لم يتنبه الناظرون في كلامه والمراد بالواجب الفرض بل الواجب
هنا معناه المقابل للفرض على ما نبهت عليه فيما تقدم لانه لا شبهة فيه نعم لا شبهة
في ثبوتها الاجمالي لكن المذكور ثبوتها التفصيلي وهو في معرض الاجتهاد والاشتباه

وكون الزكوة كالصلوة من المتواترة الشرعية صحح بيان اشتراطها باخبار الاحاد. منه سلمه

قال صاحب الخلاصة حيث قال رجل [illegible] العلم بابا [illegible] مما يحتاج اليها نصابا. منه سلمه

نعم [illegible] ان يكون النصاب شرطا على الاطلاق [illegible] على ما ستقف عليه. منه

كما صرح صاحب الخلاصة وصاحب الغاية [illegible] كلام الشارح [illegible] مستقلا. منه سلمه

الاشتباه على ما ستقف عليه واشتراط الحرية لان كمال الملك بها فان قلت موجب
هذا التعليل عدم الحاجة الى ذكر الشرط المذكور لانفهامه من القيد الاخير قلت نعم
ولا باس فيه لان الكلام في بيان اشتراط وجوب الزكوة بالحرية لا في بيان الحاجة
الى ذكر هذا الشرط وفيه نظر لان هذا البيان ايضا في عهدته وقد تقرر بموجب ذلك
التعليل كما لا يخفى والاسلام وههنا شرط اخر وهو العلم بوجوب الزكوة قال صاحب
البدائع انه شرط عند اصحابنا الثلثة والشافعي حقيقة العلم بل السبب الموصل اليه وعند
زفر ليس بشرط حتى ان الحربي لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ومكث
هناك سنين وله سوائم ولا علم له بالشرائع لا تجب عليه زكوتها حتى لا يخاطب باداها
اذا خرج الى دار الاسلام عند الثلثة خلافا لزفر رح لانه عبادة ولا تتحقق
العبادة من الكافر لقائل ان يقول نعم لا تتحقق العبادة من الكافر لكن
الكلام في وجوبها لا في تحققها والمنافي لتحقق عبادة لا ينافي وجوبها كالجنابة
فانها تنافي تحقق الصلوة ولا تنافي وجوبها ولا بد من ملك النصاب غير الاسلوب
حيث لم يقل وملك النصاب تنبيها على قوة هذا الشرط فانه لا خلاف فيه بخلاف
الاسلام فان فيه خلاف الشافعي وكذا الاختلاف في شرط الحول ولذلك قال فيه
ايضا ولا بد بقي بيان الحاجة الى امر اخر وهو ايضا من الشرائط لحكم ما تقدم من
البيان الاجمالي وحقه ان يذكر في مقام التفصيل بين هذين الشرطين وهو كونه
ملك النصاب تاما ونقصانه حقيقي وهو بفقد احد شرطي الملك فلا زكوة في كسب
المكاتب لا عليه لعدم ملك الرقبة ولا على مولاه لعدم ملك اليد وحكمي وهو بكونه
بمنزلة العدم على ما تقف عليه عن قريب لانه لا بد من مدة لا يذهب عليك ان الوجه
النقلي مستغن عن هذه المقدمة انما الحاجة اليها في تمشية الوجه العقلي فحقه ان يقول
ولا بد من الحول لقوله لا زكوة في مال حتى يحول ولا بد من مدة يتحقق فيها النماء و
قدر بالحول لانه المتمكن من الاستنماء اما في المواشي فظ واما في اموال التجارة
فلاختلاف الاسعار فيه غالبا عند اختلاف الفصول فاقيم السبب الظاهر وهو الحول
مقامه ثم قيل وهو واجب على الفور قال ابو الحسن الكرخي انها على الفور وقال
ابو بكر الرازي انها على التراخي وذكر ابن شجاع عن اصحابنا مثل ذلك في التجريد

اشارة الى ان ذكره البعض [illegible] المقصود. منه سلمه

[illegible] العقلي [illegible]. منه سلمه

وقال الفقيه ابو جعفر عن ابي ح يكره ان يؤخر اداء الزكوة من غير عذر وكذا
يكره ان يؤخر الحج وهكذا ذكر ابو يوسف في الامالي كذا في الخلاصة وروي عن
محمد ان التاخير لا يجوز حتى لو اخرها من غير عذر لم يقبل شهادته والقول بالفور
لا لانه مقتضى مطلق الامر كما ظن لانه ذكر في الاصول ان الصحيح عدم الاحتمال في ان
الامر المطلق لا يوجب الفور بل لانها حق الفقراء وفي التاخير اضرار بهم وعامة مشايخنا
ومنهم الجصاص والثلجي قالوا بالتراخي ووجهه على ما ذكر في مبسوط السرخسي ان الامر
باداها مطلق عن الوقت فلا يجوز تقييده باول اوقات امكان الاداء ولهذا
لا يضمن بالتاخير المفضي الى الفوت ومن هنا ظهر ان التمسك باطلاق الامر حجة من
قال بالتاخير دون الفور لانه مقتضى مطلق الامر هذا على وفق ما في بعض الكتب
منها التحفة فانه فصل فيه وحاصل الخلاف ان الامر المطلق عن الوقت على الفور
ام على التراخي على قول بعض مشايخنا على التراخي وعلى قول بعضهم على الفور و
به قال الشيخ ابو منصور الماتريدي كان جميع العمر وقت وليس على الصبي والمجنون زكوة
لان مقتضى الاية الاداء لا يخفى ما فيه من المسامحة لظهور المراد انها غرامة مالية
الغرامة ما يلزم اداؤه ذكره الجوهري كنفقة الزوجات وصار كالعشر فان
قلت لم لم يقل كنفقة الزوجات والعشر والخراج قلت لان الزكوة من جنس العشر
في كونها غرامة مالية لا من جنس النفقة الا انها يشاركها فيما ذكر من الاعتبار
الاعتبار بسائر المؤن فالكلام المذكور على احسن النظام وان خفي على ان طرح
في المقام فلا يتادى الا بالاختيار وفيه نظر لان موجب هذا التفريع ان لا يكون
الصبي اهلا لاداء العبادة وهو خلاف المذهب فالصواب ان يقال فلا نكلف بها
الا من له الاختيار حتى يرتبط السابق وينتظم اللحاق تحقيقا لمعنى الابتلاء ولقائل
ان يقول ان اعتبار الاختيار لما كان لتحقيق معنى الابتلاء وذلك لا يحصل الا باختيار
المقارن للطواعية اشكل قولهم على الاصح ان يجبر من عليه الزكوة على الاداء بالحبس
فيؤديه بنفسه لان الاكراه لا يسلب الاختيار بل يسلب الطواعية فيتحقق الاداء عن
الاختيار ولا اختيار لهما لعدم العقل لا يقال لا تمشية لهذا التعليل في الصبي
العاقل لان عقله عدم في حق التصرفات الضارة ذكره صاحب التحفة وكذا

وكذا العاشر في العشر يعني المؤنة عبارة كذا لا يناسب المقام لان ما في
سياق الكلام متمحض في معنى المؤنة وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الحول هذا رواية
هشام عنه وفي رواية سماعة عنه وهو المروي عن محمد في النوادر انه ان افاق
في ساعة من اول السنة او وسطها او اخره يجب زكوة ذلك الحول وفي التحفة
نقلا عن شرح الطحاوي جن صاحب النصاب في بعض السنة جنونا عارضيا فان
كان مفيقا في اكثر الحول يجب الزكوة والا فلا وقال محمد ان افاق شيئا
من السنة وان قلت فعليه الزكوة وانما وضع في الجنون العارض ان يدرك مفيقا
ثم يجن فان الجنون الاصلي وهو ان يدرك مجنونا انما ينعقد الحول عند الافاقة
عنده نقله في باب فتاوى الشيخ والشيباني خالفوه فات نص الكتاب وهذا على
خلاف ما نقله المصنف لا فرق بين الاصلي والعارض قالوا يعني في ظاهر الرواية
وهذا ايضا على خلاف ما نقل عن شرح الطحاوي آنفا وعن ابي انه اذا بلغ وقال
الزاهدي في شرح مختصر القدوري روى الحسن عنه ان المجنون اذا افاق في بعض
السنة يستانف الحول من حين الافاقة وقيل هذا في الذي بلغ مجنونا ثم افاق
فاما الذي بلغ مفيقا في اول الحول ثم جن فروى الحسن عنه انه ان استغرق
جنونه الحول سقط عنه الزكوة وان لم يتم حولا وجب الزكوة من وقت الاول
وعنه في النوادر الزكوة يجب بالافاقة في الحول قل او كثر وليس على المكاتب زكوة
المناسب لنظمه مع الصبي والمجنون في سلك البيان التفصيلي هو ان يسكت فيما تقدم
عن بيان وجه اشتراط الحرية ويكتفي بالحوالة كما سكت من بيان وجه شرط
البلوغ والعقل واكتفى بالحوالة على البيان لانه ليس بمالك من كل وجه لوقال لانه
ليس بمالك رقبة وان كان مالكا يدا لوجود المنافي وهو الرق ولهذا لم يكن اهلا
للاعتاق لكان اظهر ومن كان عليه الدين يحيط بماله الاحاطة بماله ليست
بشرط في الحكم المذكور انما الشرط عدم بقاء النصاب فارغا عن الدين على ما علم
من المسئلة الاتي ذكرها عن قريب نصابا تاما قد عرفت ان النماء معتبر في وجوبها
فانما افرده بالذكر اهتماما لانه مظنة الانكار مشغول بالحاجة الاصلية لما كان
هذا الشغل اذا حكميا دون حقيقيا كالشغل في ثياب البدن واثاث المنزل

حيث قال النفقة كنفقة الزوجات
منها ... [illegible]
والعشر والخراج. منه

صاحب النهاية طول هنا ذيل المقال
بايراد السؤال والجواب واوضح وجه
السقوط الذي يكون العمل [illegible]
على ذوي الالباب. منه

لم يتمسك هنا بعدم النماء كما تمسك فيما سبق به فان الشغل الحكمي لا ينافي النماء الذي يرجع
الى كونه سائما او معدا للتجارة بل تمسك بعدم الملك تاما فاعتبر معدوما ورجعه
الى النقصان في تلك النصاب واما ما قيل في تعليل ان لصاحب الدين ان يأخذ من
غير رضى ولا قضاء فقاصر لان ذلك اذا وجد من جنس حقه على المديون على ما تبين
في كتاب السرقة كالماء المستحق بالعطش يعني في جواز التيمم مع وجود القدرة عليه
وثياب البذلة والمهنة يعني في حل اخذ الصدقة مع وجود مالكها ولهذا اي ولكون
المثال من باب آخر خص هذا النوع من الثياب بالذكر فان في عدم وجوب الزكوة
فيها لا فرق بين ثياب البذلة وغيرها من ثياب البدن على ما تأتي عن قريب فلو
كان التمسك بهذا الاعتبار لما كان للتخصيص المذكور وجه وليس لقائل ان حل
اخذ الصدقة في الصورة المذكورة لعدم النصاب بناء على ان الاعتداد المذكور
غير معتبر في نصاب الحرز عن الزكوة وانما اعتباره في نصاب وجوب الزكوة
والمراد دين له مطالب من جهة العباد سواء كان الدين لهم او لله تع وسواء كان
المطالبة بالفعل او بعد زمان فينتظم الدين المؤجل واما الدين الذي لا مطالب
له من جهة العباد كالنذر والكفارة وصدقة الفطر ونحوها فلا يمنع لانه لا يطالب
بها في الدين فصار كالمعدوم في احكامها ودين الزكوة مانع حتى ان يصدر
باداة التفريع لانه من فروع ما قدمه وكذلك بعد الاستهلاك دين الزكوة يمنع
الوجوب عند ابي ح ومحمد في الاحوال الظاهرة والباطنة سواء كان في العين
او في الذمة باستهلاك النصاب وعند زفر لا يمنع وعند ابي يوسف ان كان في
العين يمنع وان كان في الذمة لا يمنع وفي البدائع بعدما حكى الكرخي قول زفر ولم
يفصل بين المال الظاهر والباطن وذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان هذا
مذهبه في الاموال الظاهرة والباطنة من الذهب والفضة واموال التجارة
على ما روي عنه الظاهر من هذه العبارة ان ما ذكر ليس بمذهبه الظاهر وفي البحر
نقلا عن المحيط ومبسوط خواهرزاده وعند ابي يوسف ان كان في العين لا يجب
الزكوة في الحول الثاني وان كان في الذمة يجب في مستفاد بعد الحول والظاهر
من عبارة عنه انه مذهبه الظاهر دون الرواية النادرة كقول ابي ح ومحمد فالجواب

الوجه في تقريره ما قيل من ان حق المطالبة بالاداء ثابت للامام وهو كونه مطالبا
به في منع وجوب الزكوة واما ما قيل المص فيه التزام ان يكون الشخص الواحد وهو
المالك مطالبا ومطالبا من جهتين فينتقض تعليله بمسئلة القائلة الواحد لا يتولى
طرفي البيع بانه يلزم ح ان يكون ذلك الواحد مطالبا ومطالبا فوجه الاندفاع ظ
لان الجهة فيه ايضا متعدد وليس في دور السكنى اراد بالاضافة الى السكنى الاحتراز عن
دور التجارة فلا واسطة تبقى ههنا شيء وهو ان جواب المسئلة باطلاقه ينتظم ما اذا كان
له دور السكنى ويكفيه دونها مع ان التعليل الاول الآتي ذكره لا يساعد لانه
لا بد من تلك الزيادة نعم يساعد التعليل الثاني واثاث المنازل كان الظاهر كتاب
للسباق واللحاق ان يقال واثاث المنزل وليس في العدول عنه نكتة وليس بنامية
ايضا عطف على المعنى فان قوله لانها مشغولة بالحاجة الاصلية بمعنى انها ليست بفاضلة
عن الحاجة الاصلية وعلى مقدر به يتم التعليل السابق فكأنه قال فليست بفاضلة وليست
بنامية ايضا وعلى هذا يكون الواو فصيحة وباعتبار احد هذين الوجهين ينتظم عبارة
ايضا وقد عرفت فيما تقدم ان كلا من شرطي الفضل والنماء مذكور حكما بذكر النصاب
بقي ههنا شيء وهو ان الشغل بالحاجة الاصلية لا ينفي المال ناميا لما عرفت ان النماء على
ثبوت الشغل وترك قوله ايضا الا انه مشى على موجب النظر الجليل فاعتبر كلا من القيدين
المذكورين مستقلا فتدبر وعلى هذا كتب العلم لاهلها انما قال لاهلها اذ به ينتظم التعليل
القائل لانها مشغولة بالحاجة الاصلية ويكون المسئلة على نسق ما سبق من المسائل
كما هو موجب قوله وعلى هذا وايضا الكتب التي ليست لاهلها انما تجب الزكوة
فيها اذا لم يكن معدة للتجارة فعلى تقدير عدم ذكر قوله لاهلها لا بد من ذكر قيد آخر
يقوم مقامه ومثل هذا القيد لا يعد غير مفيد والات المحترفين كالقدوم والمنشار
للنجار وظروف الامتعة للتجار مثل الصابون والعصفر ليس فيها ولا حاجة الى التعيين
كما توهم ومن له على آخر دين فجحده سنين حتى ان يقول وجحده سنين لان التفريع
لا يناسب المقام وكذا لو قامت به بينة لم يرد بالقيام المتولي على القدمين بل اراد
الانتصاب في الامر والنهوض فيه بالهمة ولذلك صح تعديته بالباء معناه وصارت
له بينة حتى ان يقول صارت له بينة اذ لا وجه لان يعلق بالواو بدل ثم في مقام التفسير

وآلات الصناع التي يعمل بها
[illegible] لا يجب فيها الزكوة
ظروف [illegible] للتجارة
لانها غير معدة للتجارة منح

وفي شرح الجامع الصغير لحسام الشهيد وتأويله انه لم يكن له بينة ثم صارت له بينة لو كما
قال وبده لانه قال في صورة المسئلة ثم قال البينة وهي ساكتة قال الضمار هو
المال الذي هو لا ينتفع به مالكه مع قيام ملكه ماخوذ من البعير الضامر الذي لا ينتفع
به لشدة هزاله مع كونه حيا وهذه الاموال غير منتفع بها في حق المالك لعدم وصول
يده اليها فكانت ضمارا او اضافة المال الى الضمار اضافة الموصوف الى صفته كما في
روح القدس ورب العزة اذا لم يكن عليه بينة قال في التحفة ثم في المال المغصوب
لا يجب الزكوة عندنا سواء كانت له بينة او لم يكن له بينة وكذلك في المال المجحود واذا
كانت له بينة وكذا روى هشام عن محمد وبعض مشايخنا قالوا اذا كانت له بينة
تجب الزكوة والصحيح رواية هشام لان البينة قد تقبل وفي الخانية روى هشام
عن محمد انه لا يكون نصابا واكثر مشايخنا على خلافه وفي الاصل الدين المجحود
نصابا ولم يفصل قال شمس الائمة السرخسي الصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل
بينة تعدل وفي الجثو بين يدي القاضي ذل وكل واحد لا يختار ذلك والمدفون في
المفازة لا عبرة لخصوصية المفازة فان مراد الجواب على عدم الحرز قال في التحفة
وكذلك اذا دفن في غير حرز ونسيه سنين ثم تذكره على الخلاف اجمعوا على انه اذا دفن
في الحرز في الدور ونحوها ونسيه ثم تذكر انه يجب عليه زكوة ما مضى وفوات اليد
غير مخل بالوجوب من ههنا ظهر ان لو فرغ منه فلا في قيد النماء في ملك النصاب ولنا قول
علي رضي الله عنه في البدائع ولنا ما روي عن علي رضي الله عنه موقوفا ومرفوعا الى رسول الله عليه السلام
انه قال لا زكوة في مال الضمار فعبارة بالقول لم يصب محزه ثم انه يتجه على ما ذكره
الا ان يقال يحتمل ان يكون قول علي رضي الله عنه عن اجتهاد ويكون وجه اجتهاده ما ذكرنا
ايضا في مقام التعليل فلا جرم باستقلال كل منهما ح بخلاف ما اذا كان المنقول مرفوعا
الى رسول الله عليه السلام والمال المدفون في البيت نصاب المفهوم من هذا الكلام ان
عدم وجوب الزكوة في مال الضمار لعدم النصاب والمفهوم من التعليل السابق انه لفقد
شرط التمكن من الاستنماء المذكور بقوله وحال عليه الحول ويمكن ان يقال في التوجيه
ان التمكن من الاستنماء من تمام الاعداد وللتجارة المعتبرة في حد النصاب ولا يلزم
ح الاستدراك في قوله وحال عليه الحول لان المراد منه زمان التمكن من الاستنماء وهو غير

غير معتبر في حد النصاب انما المعتبر فيه اليد المتمكنة منه والفرق واضح لتيسر الوصول
اليه بحفر جميع المكان وفي المدفون في ارض يعني التي في حرزه وقد نبهت
على هذا فيما تقدم اختلف المشايخ وجه من قال بالوجوب ان حفر جميع الارض
والكرم ممكن فلا يتعذر الوصول اليه كما في البيت ووجه من قال بعدم الوجوب
ان في حفر جميعها تعسر وحرج وهو موضوع حتى لو كانت دار عظيمة فالمدفون
فيها وان كان الدين على مفلس فلس القاضي او وصل اليه بعد سنين كان عليه زكوة
ما مضى في قول ابي ح وابي يوسف لان عند ابي ح وابي يوسف في قوله الاول
الافلاس لا يتحقق فالدين في ذمة المفلس كالدين في ذمة الملي وعلى هذا يصح
فيكون بمنزلة الماوي وعن ابي يوسف في قوله الاخر يتحقق الافلاس الا انه
اخذ بقوله الاول في حكم الزكوة احتياطا وفي مبسوط السرخسي من محمد على اصله التفليس
يتحقق فيصير المال به تاويا ومن ابي ح على اصله ان التفليس لا يتحقق لان المال
غادورائح فلا يصير به تاويا وابي يوسف مع محمد عبارة مع يصادف محزها
لان حقها ان يدخل المتبوع فلا يقال جاء الامير مع الوزير بل يقال جاء الوزير
مع الامير ودخلت كلمة مع هنا لانه لا يصلح ان يكون متبوعا لانه تلميذ ابي يوسف رعاية
لجانب الفقراء بل احتياطا ولعدم سقوط الدين بالتفليس على ما مر بيانه واما الرعاية
المذكورة فلا تصلح مستند القول المجتهد نعم تصلح وجها لترجيح احد القولين بيننا
فتدبر بطلت عنها الزكوة ان البطلان فرع الثبوت ولا ثبوت للزكوة فيها
فالعبارة الصحيحة لم يبق نصابا حتى بيعها فيه ان بيعها لا يصلح غاية لانتهاء الحكم
المذكور ضرورة انه مستمر بعد البيع ايضا فيكون في ثمنها زكوة فيه ان الثبوت
في ثمنها موهوم لاحتمال ان يكون الثمن من جنس لا يجب فيه الزكوة فلا حاجة
للقطع بوجوب الزكوة ومن اشترى شيئا يعني مما يصح فيه نية التجارة بقرينة
قوله ونواه التجارة فخرج الارض الخراجية والعشرية عن صورة المسئلة ونواه
للتجارة عند الفقول وذلك الفقول هو المراد من العمل في قوله لاقترانها بالعمل وفي
الذخيرة انه يملك هذه الاعيان بجهة التجارة ليست الا الكسب فيلحق هذا الكسب
بكسب التجارة احتياطا لامر العبادة لاقتران النية بالعمل النية ليتميز ما اختلف

من انواع الفعل ولا يتصور مع عدم الفعل والتجارة عمل مخصوص ويرى ذلك العمل بالعزم
على الاستخدام ايضا وقد تتصل النية ولا بعد في اتصالها بالعزم لانها من قبيل العمل
وذلك العمل هو المعتبر ههنا واما الترك المذكور فامر عدمي ليس من جنس العمل وبهذا ظهر
ما في كلام المص من القصور وافصح ما في قول من قال فاذا اكد الخدمة صح نيته لانه نوى
الترك وليس بعمل من الخلل وبما قررناه انكشف لك وجه الفرق بين نية الاقامة ونية
السفر فان السفر امر وجودي فلا بد من نيته من اتصالها به لكا لامر حتى يعتبر بخلاف
الاقامة فانها عدم السفر فيكفي فيها اتصال النية بالعزم على ترك السفر فتدبر لانه
لا عمل فان المورث لو يصير ملكا للوارث بلا صنع واختيار منه حتى يرث الخنزير وعند
محمد لا يصير للتجارة وهو قول ابي ح كقول محمد كذا ذكره بعض المشايخ لانها لم يقارن
عمل التجارة بتحريره على وفق ما في الذخيرة ان المنوي هو التجارة وهذه الاسباب ليست
تجارة وهذه لم تتصل النية بالمنوي فلا عمل على عكسه قال قاضي خان في شرح الجامع الصغير
ومن المتاخرين من ذكر الخلاف على القلب فقال على قول ابي ح ومحمد للتجارة لاتصال
النية بالعمل وعلى قول ابي يوسف لا يكون لعدم التجارة ولا يجوز اداء الزكوة
يعني ادائها ايصاله بقرينة قوله ومن تصدق بجميع ماله فانه قد دل على جواز
ادائها بدون نيتها الا ان الرفع يتفرق فيه شيء وهو ان جواب المسئلة عام
وما اشار اليه من علة الرخصة وهو الحرج المخصوص بما اذا كانت الزكوة كثرة مخصوصة
الى التفرق والاصل فيها الاقتران الكامل ههنا بمعنى الوزنة قال صاحب التحفة ذكر الطحاوي
انه لا تجري الزكوة عن اخراجها الا بنية مخالطة اخراجها كما في باب الصلوة و
لكن مشايخنا قالوا يعتبر في احد الوقتين وقت الدفع او وقت تميز قدر الزكوة
عن النصاب حتى يكون الاداء بناء على نية صحيحة ان النية يعتبر في احد الوقتين اما
عند التميز كذا روى هشام عن محمد ومن تصدق بماله ولم ينو الزكوة سقط فرضها
عنه حقه ان يقول كما قال ابو زيد الدبوسي في الاسرار اجزاه عن الزكوة لان
عبارة السقوط لا تدل على معنى الاجزاء ان لا يكون الزكوة مؤداة مع سقوطها
في دار الاخرة الا يرى انهم يقولون ان الزكوة تسقط بهلاك المال وان حبسه و
ليس هذه الصورة معنى الاجزاء ولا الاخلاص وعن النية ثم ان اداء الزكوة بدون

قوله ويرفع ما في الغاية بين السؤال والجواب وما نقل عن الصدر لا يجدي في دفع ما اورده — منه

بدون النية غير مخصوص بالتصدق بجميع المال وقد افصح عن هذا الامام الدبوسي
حيث قال في الاسرار وكذلك لو وهب النصاب كله لفقير لا ينوي الزكوة لانها
فيه عين فاستغنى عن القران بالنية استحسانا والقياس وبه اخذ زفر ان لا
يجزيه لان النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا يتعين احدهما الا بالنية كما في
الصلوة لان الواجب جزء منه مسامحة لان الوجوب من خواص الافعال
فلا يوصف الاعيان الا مجازا او كان متعينا فيه بتعيين من الله على ما اشار
اليه صاحب الاسرار بقوله منه عين عند محمد اعتبارا الجزء بالكل لان الواجب
شايع في الكل فصار كالهلاك ولو ادى بعض النصاب كان الظاهر ان يقال لو تصدق
ببعض النصاب لكون الجميع محل للواجب بدليل انه لو ادى زكوة الكل من ذلك
البعض تصح بالاتفاق بخلاف الهلاك لا صنع فيه فعذره بخلاف الاول ناظر الى
قوله لان البعض ليس بمتعين الا ان ظهور وجه الخلاف على الصورة التي نقلنا
من الاسرار واما الصورة التي ذكرها المص فوجه الخلاف لا يخلو عن خفاء كما
لا يخفى المراد بالصدقة الزكوة كما في قوله تع انما الصدقات
للفقراء والمراد بالسائمة التي تسام للدر والنسل او للزيادة في السمن والثمن فاذا
اسامها للحمل والركوب فلا زكوة فيها وان اسامها للبيع والتجارة ففيها زكوة
التجارة لا زكوة السائمة لانهما مختلفان قدرا وسببا فلا يجعل احدهما من الاخر
ولا يبنى حول احدهما على حول الاخر وحد السوم يأتي بيانه في اثناء فصل الخامس
وكان حقه ان نذكرها من خمس ذود في الاساس الذود القطيع من الثلثة الى
العشرة وفي مجمع الامثال للميداني نقلا عن ابن الاعرابي وهو ما بين الثلث الى العشرة
الى العشرين الى الثلثين ولا يجاوز ذلك قال الجوهري وهي مؤنثة لا واحد لها
لفظها والكثير اذواد واضاف خمس اليها اضافة العدد الى مميزه الذي هو بمعنى
الجمع كما في قوله تع تسعة رهط والضمير في بلغت للابل لا للذود لما عرفت انها لا
تجاوز الثلثين ففيها شاة وذلك لان المأمور به ربع العشر قال عم هاتوا ربع
عشر اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة و
بنت مخاض باربعين فايجاب الشاة في خمس كايجاب الخمسة في اربعين كذا في المبسوط

قوله اشارة الى الجواب عما في الغاية من السؤال — منه

لا يجب بهذه الزيادة اذا اعتبارها يجب الزكوة في الابل والبقر والغنم النقودات على ما تقتضيه الزيادة — منه

الى تسع غاية للحكم المذكور وهو وجوب شاة في خمس من الابل لا لوجوب شاة في الابل
مطلقا فلا دلالة فيه على جعل الزكوة واجبة في النصاب والعفو فاذا كانت عشرا ففيها
شاتان تفصيل للمجمل اعني قوله فيها بطريق المفهوم وهو انها اذا زادت الابل على التسع
لا يكون الواجب شاة ذكروا ان التفصيل اذا اعقب الاجمال عبارة حقه ان يصدر بالفاء
التعقيبية وكذا اذا اعقبه دلالة ولذلك صدر الكلام المذكور بالفاء دون الواو فاحفظ
هذه الدقيقة فانها تنفعك في كثير من المواضع بنت مخاض المخاض النوق الحوامل
الواحدة خلفة ومثلها النساء والمرأة في كون الجمع من غير لفظ الواحد ويقال
لولدها اذا استكمل سنة ودخل في الثانية ابن مخاض لان امه لحقت بالمخاض
من النوق بنت لبون انما سميت بها لان امها صارت لبونا اي ذات لبن ترضع به
ولدا اخر حقة انما سميت به لان من حقها ان تركب ويحمل عليها جذعة بتحريك الذال
وانما سميت به لمعنى في اسنانها يعرفه اهل اللغة وهي اقصى سن يدخل في باب
زكوة الابل قال في التحفة ومن صفات الواجب في الابل الانوثة حتى لا يجوز
فيها سوى الاناث الا بطريق القيمة فيكون في الخمس شاة تفسير للاستيناف المذكور و
لذلك صدره بالفاء الى مائتين فاذا كانت مائتين ان شاء ادى منها اربع حقاق
من كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون
في الخمسين التي بعد المائة والخمسين احترزنا بالقيد المذكور عن الاستيناف
التي بعد المائة والعشرين اذ لا يكون فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع
حقاق لعدم نصابها فانه لما زاد خمس وعشرون على المائة والعشرين صار الكل
النصاب مائة وخمسة واربعين فهو نصاب بنت المخاض مع الحقتين ولما زاد عليها
خمس صار مائة وخمسين وجبت ثلث حقاق ففيها ثلث بنت لبون ولا
يستانف الفريضة بل يجعل بعد ذلك كل عشرة عفوا فيجب في كل اربعين بنت
لبون وفي كل خمسين حقة على وجه التمييز على ما نبهت عليه آنفا من غير شرط
عود ما دونها اي ما دون بنت لبون وهو بنت مخاض في خمس وعشرين
واربع شياه في عشرين ونحوه فيعمل بالزيادة اذ ليس في حديث المخالف ما ينفيها
وليس في مذهبنا ما يخالفه لانا ايضا اوجبنا في الاربعين بنت لبون فان اخوات

كما توهم من قال لانها فائدة الوجوب
انما تتمشى على قول محمد لانه جعل الزكوة
واجبة في النصاب والعفو منه

الا ان الخلفة كالنفساء المرأة من حيث انها ليس لها
لفظها ولا لفظ للمرأة من لفظها قال الجوهري والخلف
بكسر اللام الحامل من النوق الواحدة خلفة منه

من قال لانها ... عند ان الحق لا يطلق على الواحدة منه

الواجب بالاربعين ما هو الواجب في ست وثلثين وكذلك اوجبنا في خمسين
حقة والبخت والعراب في ذلك سواء البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي
والفالج وهو الجمل الضخم ذو السنامين يحمل من السند للفحل وتسمية البختي للبخت نفرو
العراب جمع عربي من البهائم والعرب جمعه من الانس فرقوا بينهما في الجمع وانما كانا
في الحكم المذكور سواء لان مطلق اسم الابل ينتظمها
هو اسم جنس والتاء في البقرة للوحدة فيقع على الذكر والانثى تبيع او تبيعة
سمي العجل من اولاد البقرة لانه يتبع امه بعد وانما لم يتعين الانوثة في هذا ولا في
الغنم لانها لا تعد فضلا فيهما بخلاف الابل بعد ذلك الى الستين ذكر في كتاب الزكوة
وما زاد على الاربعين ففي الزيادة بحساب ذلك لم يفسر هذا الكلام وذكر في كتاب
اختلاف ابي ح وابن ابي ليلى اذا كان له احدى واربعين بقرة قال ابو ح عليه مسنة
وربع عشر مسنة او ثلث عشر تبيع وهذا يدل على انه لا نصاب له في الزيادة على
الاربعين وانه يجب فيه الزكوة قل او كثر بحساب ذلك فعلى هذا رواية [illegible]
عنه وهو ظاهر الرواية لان مبنى هذا النصاب تقريبا على الاوقاص في البقر تسع
تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق
بما قبله او بما بعده فيجعل التسع عفوا فاذا بلغت خمسين ففيها مسنة وربع
مسنة لان الزيادة عشر وهي ثلث تبيع وربع اربعين وهو رواية عن
ابي ح رواه اسد بن عمرو عنه قال في البدايع وهي اعدل الروايات ان
المراد منها الصغار فتعارض التقديران فلا تسقط الزكوة بالشك بعد تحقق
السبب وفي البدايع فصل لمعاذ رضه ما تقول فيما بين الاربعين الى الستين
فقال تلك الاوقاص لا شيء فيها انتهى وقول الراوي في هذا الباب محمول على
السماع خصوصا اذا كان عاملا فلا يعارضه التقدير بالرأي والجواميس والبقر
يعني المتعارف من ذلك الجنس في ديارنا المصر فلا خلل في قوله في ذلك سواء من جهة
ايهامه ان لا يكون الجاموس من البقر نعم في ذكره بصيغة الجمع عدول عن الاصل
لا فائدة فيه ولذلك لا يحنث به في يمينه يوجب ذلك التعليل ان لا يحنث باشترائه
اذا حلف لا يشتري بقرا الا انه يحنث على ما ذكر في المحيط ولو قيل في تعليل عدم

والعرب جمع عربي ... والعجم
جمع رجل عربي ... ولفظ العربية
والعراب جمع عربي ... منه

و ... في قوله ... الى سوى البقر
لانه يوهم ان لا يكون ... منه

الحنث ان اكل لحم غير معتاد في تلك الديار والبيمين على ما يعتاد اكله في دار
الحالف على ما يأتي في كتاب الايمان من التفصيل

هو اسم جمع لا واحد له من لفظه والواحدة الشاة والضان والمعز الضان
جمع ضائن يتنظم الكبش والنعجة والمعز جمع ماعز يتنظم التيس والعنز والثني ما تم له
سنة والجذع ما اتى عليه اكثرها هذا على تفسير الفقهاء وعند اهل اللغة الجذع ما تمت
له سنة وطعنت في الثانية والثني ما تم له سنتان وطعن في الثالثة وعن ابي ح
روى الحسن عنه انه لا يؤخذ من المعز الا الثني اما في الضان فيؤخذ الجذع الصاد وهو
قولهما ولانه يتأدى به الاضحية وهي ادعى الشرائط فجوازها ثمة يدل على جوازها
ههنا بطريق الاولى عرف نصا يعني على خلاف القياس فلا يتجاوز عن مورده و
ذلك ان القياس لا يؤخذ في الاضحية ما دون الثني من الضان كما لا يؤخذ من المعز
الا انه ترك ذلك لنص خاص فيه وهو قوله عم نعمت الاضحية الجذع من الضان اذا
كان ضخما عظيما ويؤخذ في زكوة الغنم الذكور والاناث وقال الشافعي لا يؤخذ
الذكور الا اذا كان النصاب كله ذكورا الا ان اسم الشاة يتنظمهما ولان
الذكر والانثى لا يتفاوتان فجاز اخذهما كما في البقر بخلاف الابل فان الانثى فيها
منصوص عليها ولانهما من الابل يتفاوتان تفاوتا فاحشا فلا يقوم الذكر
مقام الانثى قال في الاسرار لا زكوة في الخيل السائمة عند
عامة العلماء وقال ابو ح وزفر في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم او
تقوم فيجب لكل مائتي درهم خمسة دراهم اذا كانت السائمة ذكورا واناثا للنسل
لقوله تع خذ من اموالهم صدقة من غير تفصيل وعن جابر بن عبد الله رض عن
النبي عم في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وفي المبسوط قيل هذا التخيير في
افراس العرب واما في افراسنا يقوم جزما ولذا قال للنسل لانها ان كانت سائمة
للركوب والحمل او الجهاد فلا يجب فيها شئ وان كانت للتجارة يجب فيها الزكوة
بالاجماع سواء كانت تعلف في المصر او تسام في البراري من التحفة وفيما نحن فيه
التخيير في افراس العرب لانها اعلى قيمة واعلى ثمنا من افراسنا وما قل في تعليل
تقاربها في القيمة ان اجري على اطلاقه لا يتم ما فيه التقريب الا فلا يصح كما لا يخفى

قوله يتحير ما في غاية البيان ح

هذا التقرير انسب من جواب صاحب العناية بانه
لم يثبت ان ذلك لان الخيل يطمع الطامع
فيه على صاحب التعديل لا الغفلة ح

تخ وقالا لا زكوة في الخيل قد عرفت انه قول العامة وفي الخانية قالوا الفتوى
على قولهما وكذا في الخلاصة وصاحب الاسرار رجح قولهما حتى قال ان احدا من ائمة
العدل والجور لم يشتغلوا باخذ الزكوة منها مع كثرة احتياجهم لاخذ الاموال
مالهم فثبت انه لا اصل لهذه الزكوة واما شمس الائمة وصاحب التحفة رجحا قوله
واختلفوا على الاصل بل يشترط فيها نصابا ام لا قيل يشترط واختلفوا في قدره فعن
الطحاوي انه خمسة وقيل ثلثة وقيل اثنان ذكر وانثى والصحيح انه لا يشترط لعدم
النقل بالتقدير كذا قال الزيلعي فعلى هذا يشكل اشتراط النصاب في وجوب الزكوة
مطلقا وتأويل ما رواه فرس الغازي قال في الاسرار ان اطلاق النبي عم
رسول الله عم كان الانفاق العادة فانه لم يكن في زمنه فرس بغير الغزو بين
المسلمين وعلى هذا لا تأويل هو المنقول عن زيد بن ثابت رض وذلك ان
مروان يشاور الصحابة رض فروى ابو هريرة رض قوله عم ليس على الرجل في
عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان الزيد بن ثابت يا ابا سعيد ما تقول
فقال ابو هريرة عجبا من مروان احدثه بحديث رسول الله عم ولكن عنى به
فرس الغازي ولا يذهب عليك ان المتبادر من اضافة الفرس على صيغة الافراد
الى صاحبه الفرس الملابس له ركوبا بل نقول انه مخصوص به عرفا وان كان
اعم منه لغة املك وقد مر ان لا زكوة في دواب الركوب فقوله ولا في فرسه
على ظاهره مأمور عن عمر رض فانه كتب الى ابي عبيدة رض ان ادى خيول الشام
قد كثرت وتناجبت ولا خير في مال لم يؤد زكوته فخذ من كل فرس دينارا او عشرة
دراهم قال الزيلعي وانما خير عمر رض اربابها بين الدينار وبين ربع عشر قيمتها
لان قيمة الفرس يومئذ كانت اربعين دينارا وتفاوتها قليل انتهى وعلى هذا
لا تمسك فيه لا يصح لانها لا تتناسل لا بد في تمام التعليل من ان يقال ولانما فيها
بدونه بخلاف ذكور الابل والبقر والغنم المنفردات لان لحمها يزداد بالسمن وزيادة
السمن وهو ماكول دون لحم الخيل فلا يعتبر زيادتها وكذا لا يعتبر زيادتها وكذا
لا يعتبر زيادتها من حيث المالية لان ذلك لا يعتبر الا في اموال التجارة في رواية
عدم الوجوب فيها الاول رواية الطحاوي الثانية رواية الكرخي انها تجب في الذكور

قوله رواه في الاسرار وهو اولى بالرد
انه قال وانما اراد فرس الغازي ح

المنفردة ايضا اعتبار النماء من حيث المالية لقوله عم لم ينزل علي فيهما شيء وهذا
القول ظاهر في عدم حظ من الاجتهاد والمختار على ما ذكر في الاصول خلاف هذا في
ههنا شيء وهو ان دلالة الحديث المذكور على عدم وجوب الزكوة في البغل والحمار
الى حين صدوره عنه عم ولا يلزم منه ان لا يجب فيهما بعده فلا يتم به التقريب
بل نقول قد دل قوله عم ليس في الجبهة ولا في الكسعة ولا في النخة صدقة على
نزول شيء في الحمير لانه عم لا ينطق عن الهوى فلا بد في التوفيق بين الحديثين من
منع دلالة الاول منهما على عدم نزول شيء فيهما اصلا اي في وقت من اوقات
نزول الاحكام نعم لا يبقى الحديث المذكور متمسكا في المطلب المزبور كما لا يخفى والمقادير
تثبت سماعا يعني ان ايجاب الزكوة يتضمن تعيين المقدار ولا دخل للرأي فيه
فلا مجال لايجابها بالقياس ومن ههنا تبين انه لا بد في تمام التعليل المذكور من
هذه المقدمة الا ان يكون للتجارة اراد التعميم للخيل ايضا ولذلك لم يقل الا ان يكونا
فان عدم وجوب الزكوة في الخيل مطلقا عند العامة ومنفردة في بعض الروايات
عن ابي ح اذا لم يكن للتجارة على ما نبهت عليه فيما تقدم كساير اموال التجارة فيه
اشارة الى ما عرفناه فيما سلف من انه لا فرق بين كونها سائمة وكونها علوفة
وليس في الفصلان هذا الفصل لبيان ما لا زكوة فيه بالاجماع
او عند ابي ح والفصلان بالضم والكسر جمع الفصيل ولد الناقة اذا فصل عن امه
والحملان جمع الحمل محركة وسكون الحروف او الجذع من اولاد الضأن فما دونه وانما
قدمها على العجاجيل مع ان حقها نظرا الى ترتيب الفصول السابقة التأخر عنها لانها
يناسب الفصلان صيغة والعجاجيل جمع عجول بكسر العين بمعنى عجل وهو ولد البقر حين تضعه
امه الى شهر كالاباييل في جمع ابول وهذا اخر قوليه روي عن ابي يوسف انه قال
دخلت على ابي ح فقلت له ما تقول فيمن يملك اربعين حملا فقال شاة مسنة فقلت
ربما تأتي قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتأمل ساعة ثم قال ولكن تؤخذ واحدة
منها فقلت ايؤخذ الحمل في الزكوة فتأمل ثم قال لا اذ لا يجب فيها شيء فعد هذا من
مناقبه حيث اخذ بكل قول من اقاويله مجتهدا ولم يضيع منها شيء وقال محمد بن شجاع
لو قال قولا رابعا لاخذت به ولا يخفى ان ما نقل ابن شجاع لا يناسب شأنه ينبغي عن

من يعجل عن هذا قال ما قال ... بعد الحق الا انه ... منه

مذكور في الخانية ... وشرح الزيلعي وغيرها منه

عن الشغف على الخلاف ولو على التعميا ومن المشايخ من رد ما نقل عن الامام
وقال ان مثل هذا من الصبيان محال فما ظنك بابي ح وقال بعضهم لا معنى لرده
لانه مشهور فوجب ان يأول على ما يليق بحاله فيقال انه امتحن ابا يوسف هل يهتدي
الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي قال قولا يعول عليه لا يجب فيها شيء وهو انه
اخذ ابي يوسف قول الثاني عن رده اياه عند المناظرة وكان يقول اولا يجب
فيها ما يجب في المسان قيل الاختلاف في انعقاد الحول عليها وفي بقاء حول الام
بعد هلاكها بها فينتظم الصغار والكبار وكان يكفيه ان يقول فينتظم الصغار وانما
زاد قوله والكبار تحقيقا للتشريك بينهما في حكم الانتظام ومن منع انتظامه منفردة
فقد كابر ان الاسم المذكور في الخطاب يعني قوله عم خذ من الابل تحقيق النظر
من الجانبين وذلك ان ايجاب المسنة اضرار بارباب النصب وفي اخلائه عن
الايجاب اضرار بالفقراء فقلنا بايجاب واحدة منها رفقا بالجانبين يعني الشان في
تعدية النظر من فان المناسب للمقام تعديته باللام كما في المهازيل وهذا لان
الكبر والصغر وصف فواته لا يوجب فوات الوجوب كالسمن في الهزال ولهذا قال
ابو بكر لو منعوني عناقا مما كانوا يؤدونه الى النبي عم لقاتلتهم لان المقادير
لا يدخلها القياس يعني لو اوجبنا واحدة منها قياسا على المهازيل وتحقيقا
للنظر للجانبين ادى الى التقدير بالرأي وهو ممنوع فاذا امتنع ايجاب ورود
بل نسخ من المسان ههنا ناظرا الى ما اشار اليه فيما تقدم من ان في ايجاب
المسنة اضرارا باحد الجانبين ولذلك صدره باداة التفريع في انعقاد تمام نصابا
اتفاقا لقوله عم ويعد صغارها وكبارها دون تأدية الزكوة منها حتى لو كان
لها تسعة وثلثون حملا وواحد مسنة يجب شاة حتى لو هلك المسان متعلق بقوله
جعل الكل تبعا له في انعقاد تمام نصابا ولو قال لو هلك المسن لكان اولى كما لا يخفى ثم
ثم عند ابي يوسف اتفقت الروايات عنه فيما ذكر الى قوله ولا يجب فيما دون
خمس وعشرين ثم اختلفت الروايات عنه وهي خمسة رابعها انه يجب في الخمس الاقل من
واحدة من الفصلان ومن الشاة وفي العشر الاقل من واحدة منها ومن شاتين
وفي خمس عشر الاقل من واحدة منها ومن ثلث شياه وفي العشرين الاقل من واحدة

منها ومن اربع شياه لان الواحد منها تجزئ عن الشياه في الكبار فكذا في
الصغار وخامسها انه يحرج المخمس بين شاة وبين واحدة منها وفي العشرة
بين واحدة منها وفي العشرة بين شاتين وبين ثنتين منها وفي خمسة
عشر بين ثلث منها وبين ثلث شياه وفي العشرين بين اربع وبين اربع شياه
وفيه انه يودي الى ان يكون الواجب في العشرين اربعا منها وفي خمس وعشرين
واحدا ومن وجب عليه سن ذكر السن واراد ذات السن وهذا لان عمر الدواب
يعرف بالسن فلم توجد عنده اشتراط عدم السن الواجب لجواز دفع الاعلى والادنى
والقيمة ودفع بناء على الغالب المعتاد ولو دفع احد هذه الاشياء مع وجود
السن الواجب جاز الا ان في الاول للمصدق ان يابي كما ذكره المص
واخذ دونها لما كان المتبادر منه تخير المصدق تداركه بالتفصيل الآتي ومن لم
يتنبه لهذا قال اعلم ان ظاهر ما ذكر في الهداية يدل على ان الخيار الى المصدق
يعين ايهما شاء وليس كذلك بل الخيار الى المالك ويطالب بعين الواجب او
بقيمته والكلام ينتظم دفع الادنى مع الفضل لما يأتي بعيد هذا انه اعطاء القيمة فكان
المالك مخيرا بين الثلثة وكفى ذلك تشنيعا وفرقا وقد زعم انه اذا كان
للمصدق ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم في ذلك العود على الموضوع
بالنقض فلا يجوز فقد اخطأ بخرجه حتى يجعل قاطعا بالحكم اتباعا للمنصوص موجب
هذا التعليل ان لا يجوز عنده دفع بعير عن خمس من الابل مع انه يجوز ايصالا
للرزق معقول له ولكان الامر المذكور لهذه المصلحة يتضمن الاذن بالاستبدال
ويلزمه بطلان قيد الشاة ونحوها والتقييد بها لبيان القدر لا للتعيين كالجزية
فانه ان ادى الثياب مكان الدنانير جاز اتفاقا لان القربة فيها اراقة الدم
حتى لو هلكت بعد الذبح قبل التصدق لم يلزمه شيء وهو معقول على ما ذكرنا ولهذا
تجب على الصبي عنده كنفقة الاقارب والزوجات ولو كان تعبدا لما وجب عليه لـ
ظواهر النصوص لو قال اطلاق النصوص لكان اولى لان متمسكه اطلاق الاموال في
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة واطلاق الابل والشاة في قوله عم خذ من الابل الابل
وقوله في اربعين شاة شاة عن قيد الاسامة ولنا قوله عم ليس في العوامل و

في شرح الزيلعي وقع اتفاقا والوجه ما ذكرنا منه

صاحب الكافي وصاحب النهاية ايضا لم يتنبه لما ذكر منه

فان في التعليقات نقلا عن المبسوط لو ادى بعيرا عن خمس من الابل يجوز اجماعا وكذا في المحيط منه

واما الترديد ... الهداية ... منه

والحوامل صدقة جمع بين احاديث وذلك انه روي عن علي رض ان النبي عم قال ليس
في العوامل صدقة قال ابو الحسن القطان اسناده صحيح ذكره في الامام وعن جابر رض
انه عم قال ليس في المثيرة صدقة رواه الدارقطني وفي اخر حديث رواه ابو
داود وليس على العوامل شيء وروى محمد في الاصل عن ابي عن الهيثم يحدثه
عن علي رض انه قال ليس في الابل العوامل والحوامل صدقة واما المعلوفة فلا نص في
خصوصها ولذلك لم يذكرها فيما اسنده الى الرسول عم فالوجه ان يورد بالذكر
بعد الفراغ عن الاحتجاج على عدم وجوب الزكوة في الحوامل والعوامل نقلا وعقلا
تتراكم المونة فينعدم وتفصيل هذا ان الزكوة لا تجب بزيادة الاحتياج بل بزيادة
العين ولا نم ان النماء يزداد بالعلف بل تراكم المونة فلا يظهر النماء معنى و
الشارع لم يجب الزكوة الا في المال النامي ولهذا شرط الحول ليتحقق النماء ولا
يلزم ما لو كانت المعلوفة للتجارة حيث يجب فيها زكوة التجارة لان العلف ينافي
الاسامة لانهما ضدان ولا ينافي التجارة وباعتبار التجارة العلف لا ينافيها
الا يرى ان عبيده للتجارة يجب الزكوة وان كان نفقتهم عليه لان القليل تابع
للاكثر لا يخفى ما في هذا التعليل من القصور وتمامه بما قالوا اذا علفها الحول وقع
الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك
اي من اوساطها تفسير الحاشية بالوسط لم يوجد في الكتب وفي المغرب خذ من حواشي
اموالكم اي من عرضها يعني جوانبها من غير احتيار وكان المص اراد بيان المراد
لا تفسير اللغة من الجانبين قد مر ما فيه فيما ذكرها اليه وزكاه وهذا لا يخالف رواه
الترمذي عن ابي عمر رض من قوله عم من استفاد مالا فلا زكوة عليه حتى يحول الحول
لان معناه لا يجب الزكوة في مال حتى يحول عليه الحول اصالة او تبعا دل على ذلك
الاجماع في ضم الاولاد والارباح لكل مستفاد لا سيما في حق اهل اللغة فانهم يستفيدون
في كل يوم شيئا فشيئا فيحرجون حرجا عظيما حتى لو هلك العفو فان قلت في صورة
المستلزم خلل لان عبارة العفو صريحة في عدم وجوب الزكوة منه والسقوط فرع
الثبوت ثم من قال بالسقوط لا يرضى بتلك العبارة قلت له ان يمنع الدلالة في عبارة
العفو على ما ذكر فانه يقول انما سمي عفوا لوجوب الزكوة قبل وجوده ولا يخفى ما

شهد بذلك ما ورد في حديث آخر رواه صاحب المحيط والمبسوط عنه عليه السلام لا يعد الصدقة العوامل ... على الوسط منه

من التعسف وبهذا قال في كل نصاب ولا يعارضه ما رواه في خمس من الابل شاة الى
تسع لعدم الدلالة فيه على ان الوجوب في الكل بل نقول فيه دلالة على خلافه وقد مر ما
يتعلق بخلافهما فيما تقدم ولهذه الاشارة الى مفهوم قوله فينصرف الهلاك اولا الى التسع
لان الاصل هو النصاب الاول لا يخفى ما في هذا التعبير من القصور والعبارة الوافية
بالمقصود لان السابق من النصاب اصل بالنسبة الى اللاحق ثم الى النصب شايعا اما
الى العفو فلصيانة الواجب عن السقوط واما النصب شايعا فلان الكل سبب وليس يصح
صرف الهلاك الى البعض صيانة الواجب ومن هنا تبين ان التعليل المذكور فيما تقدم
بقوله ولان العفو تبع للنصاب مخصوص لا يصح لاشترك بينه وبين ما نحن فيه كالتعليل
الاول كما هو السابق الى الفهم من سياق كلام المص واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة
السوايم هذا اذا ظهروا على ناحية فاخذوها واما اذا امر بهم فاخذوه
فيؤخذ منه ثانيا لان التقصير من جهته حيث مر عليهم لان الامام بخلاف الاول والذي
منه كالمسلم واشتراط اخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذوا سنين وهو
عندهم لم يؤخذ منهم شي ايضا لما ذكرنا وانما خص صدقة السوايم بالذكر اذ لا جباية
في الاموال الباطنة ولا حاجة الى الجباية في ثاني نوعي الاموال الظاهرة وهو الذي
يعشره العاشر الا عند اخراجه من العمران وقد عرفت انه قد يكون التقصير من
جهته فلا يسقط حق الامام ففيه حاجة الى التفصيل فالذي يصح فيه الجواب المذكور على
اطلاقه انما هو الاول من نوعي الاموال الظاهرة لا شي عليهم ان يسقط عنهم حق مطالبة
الامام وعلى هذا يبطل التعليل المذكور لانه لا يبقى عليهم حق الاداء المقصود التعليل عنه
ومنافاة الفتوى الاتي ذكره وافتوا بانه يعيدوه ما هذا ليس على اطلاقه فانه
ان علم الصرف الى المصارف لا يفتى بالاعادة لوصول الحق الى المستحق وان علم الصرف
الى شهواتهم يفتى بالاعادة فيما بينهم وبين الله تع لانهم ما اخذوه على سبيل الصدقة
وانما اخذوه على سبيل الاستحلال لان الخوارج يستحلون قتل العادل و
ماله بتأويل القرآن وذا تو ذلك وان لم يعلم من حالهم يعيدون في رواية لان
الظاهر من حال البغاة الصرف الى الشهوات والبناء على الظاهر واجب ما لم يعلم خلافه ولا
يعيدون في رواية لان الفعل والدين يدل على الصرف الى الفقراء دون الخراج

الخراج قال في البدائع سكت محمد عن ذكر الخراج واختلف مشايخنا قال بعضهم
ليس عليهم الاعادة لان الخراج يصرف الى المقاتلة واهل البغي يقاتلون العدو
ويذبون عن حوزة الاسلام وقال شمس الائمة السرخسي عن اصحابنا من قال يعيدون
باداء الخراج ايضا لان الخراج مصرفه مقاتلة اذا كان قصدهم الخوارج دين الله تع
وهم ليسوا كذلك وكذا ما لو دفع الى كل جائر قال في المبسوط وما ياخذه ظلمة زماننا
من الصدقات والعشور والجزى والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح ان
يسقط جميع ذلك عن ارباب الاموال اذا نووا عند الدفع التصدق عليهم لان
ما في ايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق اموالهم فلو ردوا
ما عليهم لم يبق في ايديهم شي فكانوا فقراء حتى قيل يجوز اخذ الصدقة لوالي
خراسان وقيل علم من يأخذ بما يأخذ بشرط فالاحوط ان يعاد لان في ذلك
خروجا عن العهدة بيقين وليس على الصبي من بني تغلب واصل ان بني تغلب
قوم من نصارى العرب بقرب الروم فطالبهم عمر رضه بالجزية وابوا وخافوا
ان يلحقوا بالروم فصالحهم على ان يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلمين بمحضر من
الصحابة رضه فهو زكوة في حكم خراج في حقنا اذ الصلح جرى على ضعف الزكوة
فلا يتبدل اصل الحق وشروطه واسبابه والزكوة تجب على نسائنا دون
صبياننا فكذا هذا وعلى المرأة على الرجل منهم وروى الحسن عن ابي ح انه لا يؤخذ
من نسائهم لانه بدل الجزية على النساء ووجه الظاهر ما صرح به
المص ويؤخذ من نساء المسلمين نعم يؤخذ
منهن لكن لا يؤخذ من الرجال بل
يؤخذ بقدر ما لهن فالتعليل المذكور
قاصر عن بيان ما ذكر بل
موجب هذا التعليل انه
يؤخذ منهن ضعف
ما يؤخذ على
نسائنا
فليتأمل

Eski Kayıt No. : 1834
Yeni Kayıt No. : 1498/84
Tasnif No. : 297.3

بسم الله الرحمن الرحیم

حمد بی حد مبدعی را که از کلک ابداع او هر نقطهٔ وجود که بر صحیفهٔ بدایع مصنوعات رسم تعیّن گرفته است هر یه وجه کمالست کما لا یخفی • سپاس بی قیاس مقدّری را که از پرکار تقدیر او دایرهٔ تکوین که بر لوح کائنات سمت ظهور یافته است همه بر نهج صوابست فافهم • مصراع • بر قلم خطای نرفت • بیت

اگر خطایی خوبست اگر زنگی زشت • اگر که عابد مسجد اگر که اهل کنشت •
هر یکی را آنچه لایق بود داده اند • در خار و خس که احسن بنا نا نشست •

هزار گونه منفعت نهاده اند مصراع اندرین ملک چو طاوس بکارست مگس • اگر در عالم مگس نبودی بنی آدم از تعفّن فضلات یکدم نیاسودی از اینجا معلوم شد که هیچ زشت از حالت خوبی خالی نیست • بیت

هیچ زشتی نیست کان از خوبی همراه نیست • زنگی اشب زنگ از دندان چو در از بهرست •
بلکه فی الحقیقه در جهان زشتی نیست • بیت زشت هم خوبست کان از جهار کم شده • ارغنون آید بگوش صاحب ارجمند

اسباطین حکمت گفته اند که شر در وجود واقع نیست • و آنچه نا قصان انرا شر دانند فی الحقیقه شر نیست • ادریس علیه السلام گفت انّه هو محمود فی جمیع افعاله حاشاک حاشاک یا روحی فداک • من فعل قبیح ینافی وجهک الحسنا • اگر بالذات صادر است از حق خیر محض است • و صدور شر از و بالعرض است • علاقهٔ خیر بشر بجان علاقهٔ جوهر بعرض است نظم شر که سر زد در میان کائنات بر مثال چوب دان اندر نبات • حق سبحانه و تعالی دوزخ را بکمال عاطفت و رحمت افریده است تا جمال الرحمن الرحیم از تتق افروخ عزت رو نماید و سر غضب الکریم و انّه نار نارهٔ که خالق مخلص فیه سواه بدید آید • شیخ محی الدین عربی قدس سره العزیز گفته است • لا تنکر الباطل فی طوره فانّه بعض ظهوراته • قصور صانع در بدی صنعت نه صنع بدی بیت زشتی خط زشتی نقاش نیست بلکه از وی زشت هم بنمود نیست • قوت نقاش باشد انکه او هم تواند زشت کردن خطا در فعل عبارتست از عدم مطابقه او بحکمه و مصلحه نوعی از زشتیست که جمال ذو الجلال ازان نقص و نیاز معرا و منزّا است • هر فعل که در اعتبار نوعی که

شر را در میانه خط

هم نکو

خالی از منفعت و مصلحت است • فی الحقیقه منافع بسیار را محتمل و مصالح بی شمار را مشتملست خلاصهٔ مقال • و حقیقت حال • آنست که در کارگاه صنع الهی نقطهٔ وجود خالی از نقش سودی نیست الا این قدر هست که ان سودگاه باشد که مترتب بغیر باشد نه با و بلکه در جمع او آن سود عاید غیر باشد و محض زیان بس نقطهٔ وجود آن موجود که حکمت در ایجاد او نفع غیر است و مصلحت در نقصان او تکمیل دیگری در دایرهٔ خود خطا نماید اما بدان اعتبار که در ضمن جملهٔ عالم که بر احسن وجوه نظام ممکنات است • در موقع مناسب و موضع ملائم بر وضع منتظم واقعست • و متضمن فایده ایست که در تکمیل نظام عالم و تتمیم و در انتظام جملهٔ مصنوعات از و کریز نیست عین صوابست • مثال اینجای قدمگاه است که در طرح سرای پادشاه افتاده مثلا در ان اعتبار که دران محل نشستنی را قابلیت بود قدمگاه شدن خطاست در نفس خود اما در ضمن طرح جمله سرای صوابست • زیرا سرای را قدمگاه لازمست • و جای دیگر مناسب تر از و نیست • ترجمان لسان الغیب خواجه حافظ شیرازی بدین معنی گفته است و خوبتر فرموده بیت

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت • آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

منافاتی میان این دو مصراع در خاطر فاتر آید بنا بر ان که از مصراع اول ظاهرست که در عالم صنع هیچ خطایی نیست • و از مصراع ثانی اعتراف بوجود اثر نظر قاصر است • و نتیجهٔ فهم سقیم • و طبع غیر مستقیم بیت

وکم من عائب قولا صحیحا • وآفته من الفهم السقیم • بیت

من سخن راست نوشتم تو کژش میخوانی • جرم کلاک نباشد که تو شطرنج ندانی •
درین مقام تفصیل دیگرست که بتجمیل کلام اقربست و در دفع اوهام اظهر و اقوی تر • و تقریر او اینست که در عالم صنع هر قصوری که خطاست منشاء او از دو امر بیرون نیست • یکی ازان دو امر عدم قابلیت وجه معنویست بجلیهٔ کمال بیت ناقابلست اگر بدولت نمی رسد • ورنه زمانه در طلب مرد قابلست • مثال این عرضست که قابل نیست

٣٣١
٢٢٦
٣٣٨

بکمال بقا چنانچه در محل خود به برهان متباین و بیان مبین معلوم است
ومبیّن اگر قائلی گوید که چون در فاعلیت قصور نباشد بقابلیت حاجت
نیست نا قابل را قابل کردن از جملهٔ کمالات فاعلیت فاعلست پس چون
بغایت کمال باشد فعل او بر شرط قابلیت موقوف نباشد چنانکه از کلام
مولانای رومی معلوم گردد درانجا که گفته است مثنوی داد حق را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست جوابش اینست که قابلیت دو معنی دارد
یکی امکان ذاتی گویند که قابلیت اصلیست و مراد ما درینجا از قابلیت
اوست و توقف فعل بر قابلیت مفعول بدین معنی ظاهر است اما که در حیز
منع و تعرض مناقشه افتد و دیگری را استعداد گویند و قابلیت عارضیست
وان قابلیت در مذهب شرط عارضیست نه شرط حقیقی و مراد مولانا قدس سره
ازان قابلیت که نفی اشتراط آن کرده است درین محل این معنی است نه معنی اول و بنا بر
قائلیم بر آن که صنع حق را استعداد و شرط نیست بلکه استعداد از جملهٔ مصنوعات
اوست اگر صنع را از وگر نبودی سلسلهٔ صنع بنهایت نینجامیدی همانا
مولانا مصراع ثانی ازین بیت اشارت فرموده بتعلیل این مسئله امر دیگر
ازان امر عدم لیاقت مصنوعست بکمال مراد ازین لیاقت نه لیاقت
ذاتی اوست بلکه لیاقتیست در ضمن نظام عالم ملحوظست و مراد حضرت
شیخ سعدی این لیاقتست که در قطعه از مقطعات خود فرموده است
واین قطعه اینست قطعه اگر هفت اقلیم عالم را نهاد
هر یکی را آنچه لایق بود داد گربه مسکین اگر پر داشتی
تخم گنجشک از جهان برداشتی معلومست که گربه را پر داشتن
نظر بذات گربه و منافع خویش لایق است عدم لیاقتش بدان اعتبار است
که در نظام کلی منشاء خلل جزئی است چنانکه از بیت ثانی در مقام
تعلیل کلام سابق است مفهوم می شود و پس ازین تحقیق معلوم شد
که تفاوتی که در مصنوعات ظاهر است از اختلال مظاهر است منشاء و
باعث نقصان در جانب قابلیت نه در فاعلیت فاعل و درانجا دفاع

دقایق دیگرست در کشف حقایق او عبارت کافی نیست واشارت
وافی نه مصراع هم عبارت قاصرست وهم اشارت عاجزست
بیت بلکه معانیم که تمثالش نیست جامه باندازهٔ بالاش نیست
تمت الرسالة المرغوبة

قد مدح الله تعالى الصبر في مواضع من كتابه العزيز وامر به واثنى على من صبر وكفى
في ذلك قوله تعالى ان الله مع الصابرين على عثر وفتور وفي الخبر عن خير البشر
انه قال النصر مع الصبر وقال الشاعر ارى الصبر محمودا وعنه مذاهب
فكيف اذا لم يكن عنه مذاهب هو المهرب المنجي لمن احدقت به مكاره
وهو ليس عنه مهرب أصل الصبر حبس النفس على الشر ولذلك قيل قتل فلان صبرا
ولا يلزم ان يكون ذلك الشر مهلكا كما وهم من قال ان الصبر في حال الاختيار
القاء النفس في التهلكة والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل والاختصاص
بالاختياري كما صرح به الامام المرزوقي حيث قال في شرح قول الحماسي
الى حمدت بني شيبان اذ خمدت نيران قومي وفيهم شبت النار الحمد هو
الثناء على الرجل بما فيه من الخصال المرتضاة وبهذا المعنى فارق الشكر لان
الشكر لا يكون الا على صنيعة انتهى ويرادف المدح على ما صرح به الجوهري حيث
قال الحمد نقيض الذم ثم قال والذم نقيض المدح وقد فسر المدح بالثناء الحسن
فقوله محمودا بمعنى ممدوحا وكون الصبر محمودا على حقيقته وليس كناية عن وجوب
الذهاب اليه كما توهم والمذاهب مواضع الذهاب وطرق التفصي والنجاة ويحتمل
الاسمية في موضع الحال من المكروه المعتبر في مفهوم الصبر والضمير له لا للصبر كما توهم
لان المذهب عنه غير متعقد وبحال المكروه المذكور قوله فكيف يتعلق بمحذوف
مذهبه مخلص اذ لا يفيد الجزع والقلق سوى التعب النفساني والتعب الجسماني
فلا جنة في الكلام ولا حاجة الى صرفه عن الظاهر المتبادر كما سبق الى بعض
الاوهام والمراد من المهرب الملجأ وانما عبر عنه به للمشاكلة بما ذكر في المصراع

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1874
Yeni Kayıt No : 1498/85
Tasnif No : 297.3

الثاني من الدرب • ومن غفل عن هذا تعسف في الجواب • وانصرف عن سنن الصواب
ومن النصوص الواردة في امر الصبر قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من
الرسل لم يامره عليه السلام بالصبر الشبيه بصبرهم بل بالصبر الاقوى والاتم من
صبرهم وذلك ان اداة التمثيل اذا استعيرت للتعليل • وكأنه يعني انت من
اولي العزم وشأنهم الصبر فاصبر لذلك هذا مدلوله عبارة والذي دل عليه اشارة
هو ان باعث صبرهم كونهم اولي العزم وانت في هذا اكمل وافضل فحقك ان تكون
انت اشدهم صبرا واكملهم تحملا للمشاق في تبليغ الرسالة كيف وانت مبعوث الى
عامة البشر وهم كانوا مبعوثين الى اقوام مخصوصين • واعلم ان الصبر ضربان
جسمي ونفسي • والصبر الجسمي وهو تحمل المشاق بقدر القوة البدنية وغايته
معلومة واكثره لذوي الجسوم الخشنة وليس ذلك بفضيلة تامة ولهذا قال الشاعر
والصبر بالارواح يعرف فضله • صبر الملوك وليس بالاجسام • وذلك
في الفعل كالمشي ورفع الحجر • وفي الانفعال كالصبر على المرض واحتمال الضرب
والقطع • والصبر النفسي وبه يتعلق الفضيلة قسمان صبر عن تناول المشتهى
ويقال له العفة • وصبر على تحمل المكروه وذلك يختلف اسماؤه بحسب اختلاف
مواقعه فان كان ذلك في نزول مصيبة فلم يتعد به اسم الصبر ويضاده الجزع
والقلق والحزن وان كان في احتمال غنى فقد سمي ضبط النفس ويضاده الرقاعة
والبطر وان كان في محاربة فسمي شجاعة ويضاده الجبن • سئل بعضهم ما الشجاعة
فقال صبر ساعة وقيل اذا التجيت بالثبات فعليك بالثبات وفي الخبر عن خير
البشر • الصبر عند الصدمة الاولى وان كان في امساك النفس عن قضاء
وطر الغضب فسمي حلما ويضاده التذمر وان كان في نائبة مضجرة فسمي سعة
الصدر ويضاده ضيق الصدر والضجر والتبرم وان كان في امساك كلام
في الضمير فسمي كتمان السر ويضاده الافشاء وان كان عن فضول العيش فسمي
قناعة ويضاده الحرص والشره فالصبر يعم الكل قال الله تعالى والصابرين
في الباساء والضراء وحين الباس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون
فذكر انهم يصبرون في الباساء اي في الفقر والضراء اي في المصيبة وحين

حين الباس اي المحاربة ولما كان جميع المحامد ضربين ترك الشر ويعبر عنه
بالصبر وفعل الخير يعبر عنه بالشكر صار الصبر الذي هو ترك الشر نصف
الاثار المترتبة على الايمان بحقيقة ومن هنا انكشف وجه قوله عم الصبر
نصف الايمان ••

تم ما وجد

اما بعد حمد الله • والصلوة على نبي الله • فنقول هذه رسالة معمولة في مصطلح المحدثين
الموقوف ما ليس بمتصل الى النبي عم بل يكون موقوفا الى الصحابة **المرسل** ما يكون متصلا
الى التابعي فلما وصل الى الناس يقولون قال رسول الله او فعل رسول الله عم **المنقطع**
ثلثة انواع احدها ان يروي احد من الشيخ لم يسمعه عنه وهذا قبل ان يتصل الاسناد
الى التابعي وثانيها ما يكون من الرواة رجل مجهول مثل ان يقول احد حدثني رجل عن
فلان وثالثها ان يكون احد الرواة مجهولا من طريق ومعروفا من طريق اخر بان
يكون ذلك الرجل المجهول مسمى في رواية من وصل اليه الطريق الاول دون الثاني
فيكون منقطعا عنده **المتصل** حديث يرويه التابعون عن الرسول وعن الصحابي
المشهور وربما يكون منفصلا ومنتشرا بان يروي تابعي التابعي عن الرسول عم في وقت
وهو يروي عن تابعي وهو عن الصحابي وهو عن الرسول عم وربما يروي احد
من اتباع التابعين حديثا عن الرسول عم فيكون منفصلا ويروي اخر متصلا اسناده
الى الرسول فيخرج عن المنفصل **المدرج** حديث وقع لفظ من كلام الصحابي او التابعي
لفظ السامع اذ من جملة ذلك ويعرف بتصريح رواية اخرى ان ذلك اللفظ صحيح المروي عنه
بانه من كلامه لا من كلام الرسول عم **الغريب** حديث يرويه راو واحد **العزيز** حديث
متصل يرويه راويان او ثلث **المشهور** حديث متصل يرويه جماعة اكثر من ثلث
المريض حديث مطعون وهو ثلثة موضوع ومقلوب ومجهول فالموضوع ما صح
عند اهل الحديث انه ليس بمنقول عن الرسول عم بل وضعه احد والمقلوب ما قلبه القلابون
متنا واسنادا او معنى اللفظ والمجهول ما يكون مداره على من لا يعرف في رجال
الحديث اصلا اما المنكر فالمراد المقلوب والمجهول **المرفوع** حديث منقول عن الرسول
خلاف الموقوف **الضعيف** قد يكون ضعيفا بالارسال والانقطاع والتدليس وهو ان

الموضوع
المقلوب
المجهول

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1434
Yeni Kayıt No. : 1498/86
Tasnif No. : 297.2

ان يروي المحدث عن رجل نظن السامع انه سمع منه والحال انه لم يسمع منه و
بالمضطرب في الاسناد وهو ان يروي عن شيخ ثم يرويه تارة عمن دونه او
فوقه او يرفع الحديث تارة و يوقفه اخرى **الشاذ** حديث اسناده متصل
الى الرسول ع م **المسند** بمعناه فيدخل فيه الغريب والعزيز والمشهور
وغيره مما كان اسناده متصل الى الرسول ع م **المسلسل** حديث متصل الى الرسول
على نسق واحد مثل ان يقول المحدث اخبرني فلان كل شيخ يقول اخبرني الى
الصحابة او يكون جميعها بلفظ حدثني الى الصحابة او يكون بلفظ سمعت **المختصر**
حديث روى بعضه وترك بعضه **المستفيض** حديث روى جميعه من غير ان
يترك منه شيء **الناسخ والمنسوخ** هما الحديثان المتناقضان احدهما متقدم
على الاخر فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ **المسانيد** ما اخرجه ابو داود
سليمان السجستاني وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وابو عبد الرحمن احمد بن
شعيب النسوي وابو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي
وابو عبد الله بن محمد بن يزيد بن ماجه

مردوم تمت

الرسالة

م

الشاذ حديث مخالف روايته سائر الرواة

٣٤١

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/87
Tasnif No. : 297.3

باسمه سبحانه اما بعد اما حرف وضعت للتفصيل فقد يكون لمجمل سابق
وقد يكون لمتعدد في الذهن يتبع منه المتكلم ما يهمه • ثم قد يسبقه ما يدل عليه بوجه ما
وقد لا يسبقه • ومن هذا القسم الاخير ما في صدور الكتب والرسائل • وهو المسمى
بفصل الخطاب • وفائدته فصل التوكيد لما يعلم ان تفصيل المجمل واختيار جملة مجموعة
او جمل مما في الذهن يدل على زيادة اعتناء بشانها حمد واجب الوجود آثر من
صفاته العلى • ما هو اقوى • اختصاصا به تعالى • فان الوجوب الذاتي اختصاصه
بالذات منشاء لاختصاص سائر الصفات الكمالية كما ان ثبوته له منشاء لثبوت
سائرها لانطوائه عليها من حيث انه معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان • ولم
يذكر اسم الموصوف تنبيها على ظهور اختصاص الوصف المذكور به تعالى بحيث لا يذهب
الوهم عند الاطلاق الى غيره على نعمائه التي من جملتها التوفيق بتاليف هذا الكتاب الجليل
الشان والصلوة على سيد انبيائه ما اختار من اوصافه ما يدل على انه اشرف الانام
واكملهم خلقا وخلقا • ويفصح عن انه خير الورى • لدخول باقي الاوصاف الكمالية فيه
دخول كل صيد في جوف الفرا • وعدم ذكر الموصوف معه لانه كالعلم له عليه افضل الصلوة والسلام
وعلى اكرم احبائه • يعني من اتصف من محبوبيه واحدا كان او متعددا بزيادة الكرم
في الجملة • لان من جميع الوجوه عسى ان لا يوجد في واحد منهم • ولم يكتب الياء
بعد الالف وما من ان يكون المكتوب بصورة حرف الجر اسم على رد يأباه المقام •
لان مقتضاه التعجب • على توهم التعصب • فضلا عن اظهار التصلب فيه • نعم لا بعد في
ان يقصد المصنف نظم كلامه على وجه يحتمل صورته ان يقراه على ما هو المختار عنده •
وهذا من دقائق الاعتبار • لا يخفى لطف موقعه على ذوي الاختبار فانه مجيب
اراد الاجابة الفعلية فضمنه معنى المسارعة كما في قول الشاعر • وداع دعا يا من يجيب
الى الندى • فلم يستجبه عند ذاك مجيب • تنبيها على انه بنشاطه ورغبته لا بكسل و
كراهية وهذا من لطائف الكنايات • ولذلك قال الى الى باداة التعدية والاجابة متعدية
بنفسها • نعم اذا كانت في مقابلة السؤال بمعنى الاستفسار يتعدى بعن يقال اجاب

قوله تعيين لمتعلق قوله في قوله اكرم
وهو صرف الطرف المذكور الى الزيادة
والنقصان فقد شمل الفاضل والمفضول منه •

وهذا غير العلامة الزمخشري وهو علم
بالتعصب والتصلب في مذهب الاعتزال
حتى انه يطلق الى انه زلي في ديباجة
كتابه الكشاف عن افتخاره بالمذهب المذكور •
وانتصاره له

Eski Kayıt No : 1834
Yeni Kayıt No : 1498/88
Tasnif No : 297.4

عن سؤال ما سئلت اى سئلته على صيغة المجهول من سألت الشئ لا من سئلت عن الشئ اذا استفسرته عنه من نقد عبارة الاصل من تحرير وآلبدل خير منه لفظاً ومعنى مسائل الكلام هو علم يقتدر به على اثبات العقايد الدينية تعلقاً قريباً او بعيداً ونضدها عبارة الاصل وترتيبها والبدل اقل حرفاً واجل ظرفاً على ابلغ النظام ترتيب المسائل مع التحرير لم يكن ابلغ اليه بعد التجرد على ما تقف عليه باذن الله الملك العلام مشيراً الى درر قواعد الاعتقاد بدل ما فى الاصل من العقد بالدرر لا لخاصاً صالحة للاصافة الى الفوايد دون الدرر وغرر فوائد الاجتهاد عبارة الاصل ونكت مسائل الاجتهاد ولا يخفى فضل البدل والمراد من الفوائد المسائل بطريق الاستعارة وهى ابلغ من صريح التشبيه الواقع فى الاصل مما قادنى الدليل اليه فانا اقول بذلت الجهد فى تحقيق ما قادنى التوفيق اليه وقوى اعتمادى عليه وعندى لا اعتماد على اصول عقلية وحدها بل كلها مدخول وانما التعويل على الدليل المستند على الشرع الجليل وانه قدمه تخصيصاً للسؤال به لعصمة والسداد واسأل ان يجعله ذخراً ليوم المعاد غير هنا ترتيب الاصل وتركيبه حيث قدم قوله ورتبته على ستة مقاصد على قوله وسميته لان حق الاخبار عن الترتيب ان يقدم على الاخبار عن التسمية وتم بهذا نهجاً من نجب الطريق اذا سلكته منهج المنصف المنهج الطريق الواضح المقاصد من القصد بمعنى العدل ووجه الحصر فيما ذكر هو ان المقصود الاصلى من علم الكلام هو معرفة احوال المبدا والمعاد فاستحسن تعيين بالقصد من لبيان احوالهما ولما كان الاستدلال على وجود المبدا بحدوث وهو جواهر واعراض احتيج عن البحث عن احوالهما وهى على قسمين احدهما مشترك بينهما والآخر مختص بواحد منهما فانا وضع مقصدين آخرين لهما ثم لما كان بيان المعاد اكثر ادلته سمعية منقولة عن النبى م المؤيد بالمعجزة وعن الامام ايضاً عن بعض ذكر مقصدين آخرين لبيان النبوة والامامة وهذا ايضاً على وجه الاستحسان لا على وجه الضرورة كما وهم من قال لانجم رتب المص كتابه على ستة مقاصد واما وجه الترتيب فلا يخفى على الفطن اللبيب وسميته بتغيير تحرير العقايد عبارة الاصل وسميته تجريد العقايد ولما غيرته فى بعض المواضع من جهة الترتيب والتهذيب وعبرت عن المرام بما هو حق الكلام وبذلت فيه

فيه موقع بعض مواضع الانعام وبذلت الجهد فى النقض والابرام غيرت الاسم ايضاً ومن الله تعالى التوفيق والتسديد قدم وجه التقديم فى شكل هذا المقام تم ما وجد بعون الله وحسن توفيقه

كتاب ادب القاضى قدمه على كتاب الشهادة لاختصاصها فى اعتبار الشرع بمجلس القضاء فهو سابق فى الاعتبار والادب يطلق على كل خلق جميل وخصلة حميدة فى معاشرة الناس ومعاملاتهم والقضاء لغة الالزام ذكره صاحب الخزانة ونقل النووى عن الواحدى فى التهذيب وفى الشرع قول ملزم يصدر عن ولاية عامة لا تصح ولاية القضاء المراد تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وانما لم يقل تولية القاضى مع انه المناسب لعبارة المولى لان فى شرائط الشهادة ما توقف عليه الولاية دون التولية قال فى الاختيار السلطان اذا ولى قاضياً مشركا على المسلمين ثم اسلم قال محمد هو على قضائه ولا يحتاج الى توليته ثانياً ومن لم يتنبه لهذا الفرق الدقيق بين الولاية والتولية زعم ان شرائط الشهادة كلها معتبرة فى صحة تقليد القضاء حتى يجمع فى المولى عدل عن الضمير وهو مقتضى الظاهر لا لاجل فى عوده الى القضاء الدفيجا لانه واقع فى مواضع من كلام الله تعالى ومن احسن مرة انه قيل منها قوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفاراً ومنها ذوقوا عذاب النار التى كنتم بها تكذبون بل للتنبيه على ان المراد من القاضى ههنا من ولاة السلطان لا الحاكم الشامل للمحكم لان المصنف افرد للمحكم باباً برأسه وبين فيه ما يتعلق به من الاحكام وانما قلنا ههنا لان المراد منه فى عنوان الكتاب ما يتنظم المحكم ومن هنا ظهر ان الحاجة الى التنبيه على المراد فافهم والله الهادى الى سبيل الرشاد

ويكون من اهل الاجتهاد هذا ما نص عليه محمد حيث قال فى الاصل ان المقلد لا يجوز ان يكون قاضياً وبه اخذ القدورى فى مختصره واورده المص فى المتن الجامع له وللجامع الصغير بعبارته ولكنه خلاف الصحيح على ما يأتى فى التصريح من قبله بقى ههنا كلام هو ان تعقيب الكلام المجمل بتفصيل المصدر بانما حقه ان يكون الثانى مقرراً للاول

انما قدم الكتاب الى ادب القاضى ولم يفصل القضاء كما فى غيره مع ان الكتب المسائل القضاء لان الادب ... فى هذا الكتاب ... مستفاد من الاضافة

زعم صاحب الكافى ان الالزام معناه الشرعى ...

لان المعانى اللغوية موجودة فى معناه الشرعى ذكره صاحب الاختيار فافهم

وانت خبير بان قول المص ... وكذا قوله ... شرائط الشهادة

فلان حكم القضاء يستفى من حكم الشهادة استعير الاستقاء لاستفادة القاضي
من الشاهد العلم بوجه القضية والحكم ووجه حسن هذه الاستعارة لان كل واحد منهما من
باب الولاية • ويرد عليه انه لا يلزم من كون الشيئين من باب واحد اصالة احدهما نظرا الى
الاخر واستفادته فالتعليل بما ذكر غير تام • وتمامه ببيان مزية الشاهد على ولاية القاضي
كما ذكره من قال لان كل واحد منهما الزام فالشهادة ملزمة على القاضي والقضاء ملزم على الخصم
فما يشترط لاهلية الشهادة يشترط لاهلية القاضي الا انه ح لا يتم التقريب اذ لا يلزم من اشتراط
ما هو اعلى في باب شي اشتراط ما هو ادنى منه فيه بذلك الشي • وبهذا التقرير تبين ان القائل
المذكور لم يصب في قوله فما يشترط لاهلية يشترط لاهلية القضاء اذ ح لا يظهر وجه تفريعه على ما
تقدم من كلامه • نعم ح يظهر وجه للتفريع الواقع في كلام المصنف الا ان في تمام التفريع على
قبله كلام على ما ستقف عليه باذن العلام فالصواب في التعليل ما ذكره الزاهدي في شرح
مختصر القدوري بقوله اما الاول فلان الشهادة دون القضاء في الولاية فاولى ان
يعتبر في اهلية القضاء ما يعتبر في اهليتها • ويوافقه ما في البدائع حيث قال بعد تفصيل
شرائط الشهادة فلا يجوز تقليد المجنون والصبي والكافر والعبد والاعمى والاخرس و
المحدود في القذف لان القضاء من باب الولاية بل هو اعظم الولايات وهؤلاء ليست
لهم اهلية لادنى الولايات وهي الشهادة فلان لا يكون لهم اهلية الاعلى اولى • ومن هنا
تبين ما في قول المص فكل من كان اهلا للشهادة يكون اهلا للقضاء من الخلل الموجود
فتامل • ثم انه لا حاجة اليه في تمام التوقف وبيان اصل المطلوب قوله وما يشترط لاهلية
الشهادة يشترط لاهلية القضاء كاف فيه كما لا يخفى وبما سبق من التفصيل في وجه التعليل تبين
تبين ما في قول من قال في شرح كلام المص في هذا المقام • لان ولاية القاضي لما كان
اعم وكذلك من ولاية الشهادة او مرتبة عليها كانت اولى باشتراطها من وجوه الخلل
اما الاول فلانه ذكر الوجهين المجتمعين في القضاء وعطف احدهما على الاخر بادة
التوزيع زعما انهما لا يجتمعان بل الموجود منهما واحد لا بعينه • واما الثاني فلان ما ذكر
اولا يعزل عما ذكره في الكتاب فالشرح لا يطابق المشروح • واما الثالث فلان ما ذكره من الاولوية
على الاولى خاصة • فلا وجه لترتبها على الكل اتفاقا • واما الرابع فلان الترتيب بين
القضاء والشهادة لا بابين ولا شبههما كما هو الظاهر من قوله او مرتبة عليها • واما الخامس

الخامس فلان اخر كلامه ابتر • وانت بعد ما احطت جوانب الكلام • ووقفت على
مذاهب الاوهام • فقد عرفت ان من اعترض على كلام المص ههنا قائلا لا يلزم من
هذا بناء القوي على الضعيف لان القضاء اقوى حالا واعلى مرتبة من الشهادة
وهذا التعليل يوهم ان القضاء متفرع منها ومبني عليها • ثم اجاب بان هذا من قبيل
بيان حكم للمرجع اي مرجعهما الى اصل واحد وهو ان يكون الشخص حرا مسلما بالغا
عاقلا عدلا كما في الشهادة لا ان يكون حكم القضاء مبنيا على حكم الشهادة بالاجمال
فالجواب لم يصب في بيان الاصل المذكور حيث لم يذكر بعض الشرائط المعتبرة فيه وقد
مر تفصيلها فيما سبق فتدبر • ثم ان الاصل الواحد المشترك بين القضاء والشهادة
هو ان يكون حرا مسلما بالغا الخ لا كون الشخص كذلك وهذا ظاهر وان قوله لا ان
يكون حكم القضاء الخ خارج عن سنن الانتظام مع ما سبق من الكلام • وبالجملة
فلا تامل اكثر من ان يخفى الا انه لا ينبغي ان يقلد تقليد الفاسق منهي عنه تحريما
فعبارة لا ينبغي تتقاعد عن الولاية عن النهي التحريمي بل تتطاول بها فيها من
الاشعار بعدم التحريم وكذا الحال في قبول الشهادة فالعبارة المذكورة لا تناسب
ايضا • ولو قيل جاز لعدم اصحابنا في الاقتصار على الحكم بالجواز • ومن قال لو قضى بشهادة
تفقد لم يصب • لان المسئلة مختلف فيها فلا يكون القضاء المذكور نافذا بل للقاضي
اخر ان يفسخه • ثم ان الكلام فيمن ظهر فسقه لا في مستور الحال ثم لم يصب من قال انه
جاز عندنا بناء على ان العدالة ليست من شرائط الشهادة نظرا الى الاصل وكذلك العلم
الدين يشهد لهم النبي عم بالخيرية والى ظاهر حال المسلم في غيرهم لان ما ذكره ان الخلاف
مبني على الثاني دون الاول • ولو كان عدلا ففسق باخذ الرشوة قال فخر الدين قاضيخان
اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وفيه نظر لانه مختلف فيه على ما ذكره
برهان الدين الكبير في المحيط حيث قال • قال الخصاف في ادب القاضي • واذا قبل القاضي الرشوة
وقضى لم يرتش فقضاؤه فيما ارتشى باطل وقضاياه فيما لم يرتش نافذة • وبه اخذ شمس الائمة
الحلواني • وشمس الائمة السرخسي وذكر فخر الاسلام علي البزدوي ان قضاؤه نافذ فيما ارتشى
وفيما لم يرتش • وقال بعض مشايخ العراق قضاياه باطلة فيما ارتشى وفيما لم يرتش
لانعزل • موجب هذا هو ان يصح قضاؤه بعد اخذ الرشوة فكان نفوذ قضائه فيما اخذ فيه

اعترض صاحب النهاية منه

صاحب النهاية منه

نقل عن تاج الشريعة صاحب الكافي منه

الرشوة فلا يلزم ما ذكره وهذا ظاهر وان خفي على بعض الناظرين فيه يستحق العزل فيجب
على السلطان عزله اذا علم حاله وهذا موجب ما ذكر لا معناه كما توهم وهذا ظاهر المذهب
الاشارة الى ما ذكر قريبا من ان العدل اذا فسق يستحق العزل ولا ينعزل وكون ظاهر المذهب
يتضمن كون صحة قضاء الفاسق ظاهر المذهب فلا حاجة الى تعميم الاشارة مع عدم
المساعدة في الاداة وعليه مشايخنا يعني مشايخ بخارى وسمرقند قال برهان الدين
الكبير في محيطه واشارات محمد في الكتاب متعارضة في بعضها يشير الى انه ينعزل وبه اخذ
بعض مشايخنا وفي بعضها يشير الى انه لا ينعزل ولكن يستحق به العزل وبه اخذ عامة
المشايخ وقال الشافعي الفاسق لا يجوز قضاؤه حتى هذا الخلاف الى قوله وقال بعض
المشايخ تقدم على قوله ولو كان عدلا ففسق الخ لانه مرتبط بقوله ولو فسق جاز عندنا
ارتباط المفهوم بالمنطوق ومتعلق به تعلق احد الشقين بالاخر وايضا قوله وقال
بعض المشايخ اذا قلد الفاسق الخ اي من تمام المسئلة القائل به ولو كان هو الفسق الخ
علاوة للفصل بينهما بما ليس منهما كما لا يخفى بعبارة عنده مستدرك في هذا المقام
بل مخل لانتظام الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام وقوله كما لا تقبل شهادته تمثيل على وجه
التعليل يعني ان الشافعي انما قال بعدم جواز قضاء الفاسق بناء على ان الفاسق ليس
من اهل الشهادة عنده وما لا يكون اهلا للشهادة لا يكون اهلا للقضاء وهذا لا ما في
وقد نص على ابتنائه على ما ذكره في البدايع واما وجه قوله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة
فهو ان مبنى قبول الشهادة على الصدق ولا يظهر الصدق الا بالعدالة لان خبر من ليس
بمعصوم عن الكذب يحتمل الصدق والكذب ولا يقع الترجيح الا بالعدالة وهذا يستفاد
في البدايع واما ما قيل مبنى قول المذكور ان الاعمال من الايمان عنده فاذا فسق فقد انتقص
ايمانه ولا يخفى ضعفه وعند علمائنا الثلثة في النوادر قال برهان الدين الكبير في المحيط
ولم يشترط الخصاف العدالة وصاحب الاقضية ابو جعفر شرط العدالة وكذا الجصاص
شرطها وهي شرط لازم عند الشافعي وهكذا روى عن اصحابنا في غير رواية الاصول وبه
اخذ مشايخنا لان المقلد اعتمد عدالته فلا يرى تقليده القضاء شرطا بعدالته فيبطل
بانتفائه والقاعدة التي كسرت عليها كثير من المسائل وهي ان البقاء اسهل من الابتداء
لا تنقض بما ذكر بما عرفت ان انعزاله بالفسق ليس جواز بقاء التقليد به بل لانتفاء التقليد

التقليد بانتفاء شرط دل على ذلك بقاؤه مع الفسق فيما اذا قلده وهو فاسق
ومن المتصدين لشرح الكتاب من اعترض على ما ذكر متمسكا بتلك القاعدة ثم اتى في
معرض الجواب بشيء عجاب حيث زعم ان تلك القاعدة انتقضت ههنا بدليل اقتضاه و
ذكر في معرض الكشف لما اجاب من كشف به وجه عدم انتقاضها به واما الثاني فالصحيح
لو قال واما الثاني فقد ذكره محمد في الاصل والفقه وري في الكتاب ولكن الصحيح ان اهلية
الاجتهاد شرط الاولوية لكان مطيعا حق التفصيل كما لا يخفى على ذوي التحصيل
يمكنه ان يقضي بفتوى غيره كما يمكن للمفتي ان يفتي بقول غيره قال صاحب الملتقط
اذا كان صوابه اكثر من خطائه حل له ان يفتي وان لم يكن من اهل الاجتهاد ولا
يحل له ان يفتي الا بطريق الحكاية فيحكي ما يحفظ من اقوال الفقهاء انتهى وفي قيل
اجمع العلماء على ان المفتي يجب ان يكون من اهل الاجتهاد ولانه يبين احكام الشرع
وانما يمكنه ذلك اذا علم بالدلائل الشرعية ليس في ذلك ثم انه لا يخفى ما في تقليله
من الخلل فتامل واما تقليد الجاهل عندنا اراد بالجاهل مقابل العالم كما هو الظاهر
المتبادر لا مقابل المجتهد بان يراد بالجاهل جاهل وجوه الاجتهاد وبقرينة القران
في الذكر بقوله خلافا للشافعي فان خلافه في الاول دون الثاني يرشدك
الى تعليله فانه لا يساعده الخلاف الخ نعم له خلاف ايضا الا انه على التقليد لا
على الاطلاق فانه قال باشتراط الاجتهاد في القضاء قبل استقرار المذاهب
لا في جميع الازمان نص ذلك في عيون المذاهب حيث قال والاجتهاد
شرط الاولوية وعند الثلثة شرط الجواز قال الغزالي وابن جرير هذا قبل
استقرار المذاهب لا بعده فان قلت اليس مقتضى السياق خلاف هذا
قلت بل مقتضاه عينه فانه لو كان المراد بالجاهل مقابل المجتهد لكان حقه
ان يقول فتقليد الجاهل صحيح ولما فصل عما قبله بكلمة اما علم منه انه اخذ في
مسئلة اخرى قال في البدايع اما اذا لم يكن من اهل الاجتهاد فان عرف
اقاويل اصحابنا وحفظها على الاحكام والاتفاق عمل بقول من يعتقد قوله حقا
على التقليد وان لم يحفظ اقاويلهم عمل بفتوى اهل الفقه في بلده من اصحابنا
الى هنا كلامه ومراد المص بما ذكر بيان حاله على التقدير الثاني يرشدك اليه

قوله في التعليل انه يمكنه ان يقول بقول غيره • وبهذا التفصيل تبين انه قد
خفي وجه الاستدلال على من قال يحتمل ان يكون مراده بالجاهل المقلد لانه ذكره في
مقابلة المجتهد • وسماه جاهلا بالنسبة الى المجتهد وهو المناسب لسياق الكلام •
ويحتمل ان يكون المراد به من لا يحفظ شيئا من اقاويل الفقهاء وهو انسب لسياق
الكلام • وهو قول خلافا للشافعي فانه علله بقوله ان الامر بالقضاء يستدعي
القدرة ولا قدرة بدون العلم ولم يقل دون الاجتهاد وشبهه بالتحري فان الا
لا يحصل له المقصود بتحري غيره بالاتفاق فلو صلى بتحري غيره لم يعتبر ذلك انتهى كلامه
تنبيه
وتفصيل ما ذكر بقوله وشبهه بالتحري الى ان القاضي في قضائه في المختلفات حاله يشبه بحال
المتحري فيما يحتاج الى التحري • ومن لا يحفظ شيئا من اقاويل الفقهاء لا يقدر على القضاء
فيها باختياره • وقول بعضهم على قول المخالف يحتاج الى العمل باختيار الغير ولا حجة له ان
العمل بتحري الغير جائز • فكذا الحال فيما يشبهه من القضاء • واما من يحفظ اقاويلهم فانه
قادر على العمل ببعض الاقوال المتخالفة باختياره من عند نفسه فلا تعذر في قضائه من
تلك الجهالة • وبهذا التقرير اتضح وجه دلالة التشبيه المذكور على ان المراد من الجاهل ما يقابل
العالم لا ما يقابل المجتهد وهو ايصال الحق الى مستحقه في الحصر المذكور نظر فان ابقاء
الحق في يد مستحقه واقامة الحدود من مقاصد القضاء ايضا وينبغي للمقلد ان
يختار بل يجب عليه ذلك على ما دل عليه النص المذكور في معرض التعليل فعبارة لا ينبغي
لا ينبغي لقوله عليه السلام من قلد الحديث بهذه العبارة غريب • ورواه الحاكم في
المستدرك بهذه العبارة من استعمل رجلا على عصابة وفي تلك العصابة من هو
ارضى لله منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين • وقال صحيح الاسناد واخرج
الطبراني عن ابن عباس رض بهذه العبارة من تولى منه من امر المسلمين شيئا
فاستعمل عليهم رجلا وهو يعلم ان فيهم من هو اولى بذلك واعلم منه بكتاب الله وسنة
رسوله فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين • رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده
عن حذيفة رض عن النبي عليه السلام بهذه العبارة ايما رجل استعمل رجلا على عشرة
انفس علم ان في العشرة من هو افضل منه فقد غش الله ورسوله وجماعة المسلمين •
فقد خان الله ورسوله فقد عرفت مما اخرجه الطبراني ان ما ذكره مشروط بعلم المقلد

المقلد ان في رعيته من هو اولى به منه مقلدا ثانيا لم يعلم ذلك يكون معذورا قوله
معاني الآثار اراد بمعاني الآثار العلل التي هي مناط الاحكام • وانما ذكر الآثار دون
الاخبار لانتظامها اقسام السنة من القولية والفعلية والتقديرية دون الاخبار
او صاحب فقه له معرفة بالحديث يعني لا بد من موافقتهما معا سواء كان انتسابه
الى الحديث واظهر ملازمته اياه اكثر فيكون من فقهاء اصحاب الحديث او الى
الفقه فيكون من محدثي اصحاب الفقه • ثم انه لما ذكر لكل منهما فائدة عند ذكره تخصيصه
لما ذكر في مقام الاحصار لشدة الحاجة عند ذلك الى بيان الفائدة له • وهذا هو
الوجه لتخصيص ذكر كل من التعليلين باحد الوجهين المذكورين في مقام التحديد مع
انهما محفوظان في كل منهما وان لم يكونا ملفوظين كذلك • ومن لم يتنبه لهذا قال
ما قال • وما ذا بعد الحق الا الضلال • ثم انه تفنن في ذكر التعليلين اشارة
الى قوة الحاجة الى معرفة الفقه حيث علله بفائدة الوجودية دون العدمية
وهي احتراز عن الخطاء في الاجتهاد • وعلل معرفة الحديث بفائدة عدمية دون
وجودية وهي الوقوف على ماخذ الكلام • بقي هاهنا شيء وهو ان معرفة الحديث لا
يكفي في الاحتراز المذكور بقوله كيلا يشتغل بالقياس في المنصوص عليه بل لا بد من
معرفة الكتاب ايضا يعرف بها عادات الناس لو زاد قوله وعرفه لكان اولى اذ لا بد
للمجتهد من معرفتها فان العرف قد يغلب على القياس والحكم قد يتغير بتغير العادات
للناس وكثير من الاحكام يبتني عليها كالاستصناع وعدم سقوط الخيار في
البيع برؤية خارج الدار واحد نوعي العرف وهو الفعلي وان امكن درجه في العادة
ولكن نوعه الاخر وهو القولي لا يمكن درجه فيها مثاله ما سبق في كتاب الايمان
من ان من حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف • وقيل في
عرفنا يقع على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاصر عليه ولا باس
بالدخول في القضاء • ولقائل ان يقول انما يستعمل عبارة لا باس فيما يتخلص عنه راس
براس • ومن يقيم فرضا ولو على الكفاية لا يحرم عن الثواب فبين التعليل والمعلل تدافع
ظاهر • وبهذا التقرير للسؤال اندفع جواب من قال انه كان كذلك يتعين ان يقع فرض الكفاية
لا يحرم عن الثواب • الا ان فيه اي في تقلد القضاء خطر الوقوع في المحظور وفاته

٢٤٦
...phanesi
1834
1498/89
Tasnif No. : 892.7-08

لا بأس لان الصحابة رضه انما خصهم بالذكر فى مقام التمسك بتقليد القضاء لا ن
الانبياء وهم مؤيدون من عند الله فلا وجه للتمسك بدخولهم فى القضاء ولما فى
هذا الاعتبار من الدقة ذهب على المتصدين لشرح الكتاب ولانه فرض كفاية يعنى انه
اجمعوا شرائط صحة القضاء وامكن لهم القيام بحقه وموجب كونه فرض كفاية ان
يكون فيه ثواب دون عقاب • فما اصاب من قال ولكنه مع هذا يجب الاحتراز عنه لانه
على خطر عظيم فلهذا قال لا بأس ثم انه فى تعريف المذكور بقوله فلهذا شئ عجاب •
كما لا يخفى على ذوى الالباب • لكونه امرا بالعفو اقتصر على هذا ولم يذكر مشيته بشئ له
افراد القضاء دون شقيقه فانه مخصوص بالقضاء المتعلق بالزواجر كالقصاص
والحدود والتعزير • نعم لو كان التعليل بتضمن القضاء اياه لكان الوجه ان
يذكر شقيقه ايضا • ومن لم يتنبه لهذا الفرق الدقيق ذكر فى شرح كلام المص
ما تركه لاعتبار اقتضاه تركه فكانه ظن ان المص قصر فى ايفاء حقه ولم يعلم
ان ذلك الظن لقصوره عن ادراك سر الاقتصار و يكره الدخول فيه هذا لا
ينافى فرضيته على الكفاية لما عرفت انها فى حق الذين امكن لهم القيام بحقه والكراهة
فيمن يعجز عنه • والحمد لله على الاختتام • ولرسوله افضل الصلوة والسلام
• ما دارت الدهور والاعوام •

ثم قال صاحب النهاية ثم وجه الصحيح ان الدخول فى القضاء رخصة والامتناع عنه عزيمة انما الاحتياط فيما ... الانبياء عليهم

نهاية • وعناية •

اذ هو اى على تقدير وجوب الاحتراز عنه تكون منه عقاب • منه

حيث ذكروا دخول الانبياء عليهم السلام فى القضاء ايضا فى مقام الاحتجاج بالوجه المذكور • منه

صاحب العناية • منه

الا ان النفيضين ... الكفاية ... منه

باسمه سبحانه

الفصل الثانى فى علم البيان • لم يتعل مهتما فى ضبط معاقد علم البيان وقد قال فى
الفصل الاول فى ضبط معاقد علم المعانى ما فيه من قرب البعد عن بيان ذلك احالة
على ان التعرض لمثله ليس لبيان منطوقه بل لبيان مفهومه وهو عدم التعرض لضبط معاقد
علم البديع فى ذلك الفصل • فانه لو كان الامر على ما سبق الى بعض الاوهام • من ان معاقد
العلمين مضبوطة فى الفصل الاول لكان حقه ان يقول الفصل الاول فى ضبط معاقد
علمى المعانى والبيان لانه حينئذ المتبادر عن الاجمال السابق • فان قلت اليس موضوع
العلمين المذكورين واحدا • قلت نعم الا ان المعاقد ليست عبارة عن الموضوع بل عما
يرجع اليه المسائل فضبط معاقد علم البيان ببيان الملازمات المعتبرة فى اركانه على
وجه كلى • وقد فصح عن هذا قوله فيما يأتى • واذا عرفت ان ايراد المعنى الواحد على صور
مختلفة لا يتأتى الا فى الدلالات العقلية ظهر لك ان علم البيان مرجعه اعتبار الملازمات
بين المعانى يستدعى تمهيد قاعدة لا اختصاص لتلك القاعدة بهذا العلم وانما ذكرت
ههنا لتمشية ما له اختصاص به ولذلك اطلق المعنى الواحد عن قيد رعاية المطابقة
لمقتضى الحال فمن وهم ان القيد المذكور ملحوظ فقد وهم وهى ان محاولة ايراد المعنى
الواحد المحاول من محاولته بمعنى طلبه بحلية صرح به فى الاساس فيجمع الاستخالة
ذلك القيد يعنى لا مجال للتصرف فى ايراده على الوجه المذكور • فافهم هذه الدقيقة
الانيقة فانها من جملة ما لم يتنبه له الناظرون فى ذلك الكتاب من بعض الاعتبارات
والحد فان فى قوله بطريق وفى قوله بالدلالة متعلقان بايراد المعنى الا ان الاول
بمعنى فى فليس من قبيل تعلق حرفى جر بمعنى واحد بفعل واحد حتى يحتاج الى التأويل •
ولفظ مختلف مع كونه جاريا على المحاولة لا مسامحة فى تأنيث المصدر والمراد من الطرق
التراكيب من حيث انها يصح ان ينتقل منها الى المعانى المقصودة وتفصح عن هذا قوله
بعد قوله صح فى طريق افادته الوضوح والخفاء • واعلم ان الدلالة الوضعية تتنوع
وهو شخصى ونوعى • والاول عام وخاص • والاول ينقسم بحسب مناسب الموضوع له
فى العموم والخصوص الى المخالفة فالاقسام اربعة وبحسبه يتنوع الدلالة اربعة انواع •

ومن ههنا اتضح وجه صيغة الجمع في قوله بالدلالات الوضعية الا انه لا يناسب
المقام لما فيه من الاخلال لما سبق الكلام على ما تقف عليه عن قريب باذن الملك العلام
فانك اذا اردت تشبيه الخد بالورد وتصوير للبرهان الكلي في مثال جزئي • على ما صح
عنه قوله مثلا للدلالة على ان الحال في جميع الامثلة كذلك الا انه غير مسلم لانهم اختلفوا
في انحو المقاصد • فقيل انه اسم الاشارة • وقيل انه العلم • وقيل انه المضمر وهذا الاختلاف
منهم اتفاق على وجود التفاوت في الدلالة الوضعية بالزيادة في الوضوح والنقصان
ومن ههنا تبين ان من وهم ان المقدمة المذكورة بديهية فقد وهم • ثم ان قوله
اذا اردت تشبيه الخد صريح في ان المثال الآتي ذكره تركيب اسنادي لا توصيفي لانه
على التقدير لا يتحقق انشاء التشبيه من قائل لما تقرر ان حق الوصفان يكون معهودا
والمبتداء يقع نكرة من غير مخصص نص عليه الرضي • واحسن قول من اذا حصلت الفائدة
فاخبر عن اي نكرة شئت على انه يمكن ان يجعل التنوين عوضا عن المضاف اليه اي خده
الخد منصوب على انه خبر يكون ويجوز ان يكون مرفوعا على انه صفة اخرى الكلام
وح يكون يكون تامة • وضمير منه للقول المذكور • او النقص اراد معنى النقص لانه
المناسب للمقام • ولذلك لم يأت باداة الفصل • وانما اتى بصيغة رعاية
للمقابلة اللفظية مقام كل كلمة منها كانه اراد المبالغة بوضعها ذكرا اذ لا مجال لان
المراد مقام بعض منها كاداة التعريف والتنكير ما يراد فيها فانه ظاهر انه لا
يؤدي معنى واحد بلفظين بالدلالة الوضعية الا اذا كانا مترادفين • و
منشأوه الغفول عن اقسام الوضع واختلاف الدلالة بحسبها فان من شرط
الترادف ان يكون الوضع في المترادفين من قسم واحد من الاقسام المذكورة في
فيما تقوم للوضع واذا اختلف الوضع والموضوع له واحد بان يكون الوضع
احدهما خاصا • وفي الاخر عاما • او في احدهما تحقيقيا • وفي الاخر نوعيا تحقيقيا
الدلالة بالوضوح والخفاء كما في الحد والمحدود • ومن ههنا ظهر مادة نقض اخلال
قومه من القاعدة فتدبر • في الوضوح اراد الوضوح المعهود وما هو بحسب الدلالة لان
الوضعية لاجنس الوضوح لانه قد يوجد التفاوت فيه من جهة اخرى كزيادة الالف
ببعض الكلمات وجود المزاحم في بعضها للاشتراك لم يفهم شيئا اصلا فيه ان عبارة

عبارة شيئا لم يصب محزه • لان اللازم على الوجه المذكور عدم فهم معنى الكلام
بتمامه لا عدم فهم شيئا اصلا • وانتصاب اصلا على المصدرية يؤكد ما في
النكرة المذكورة بوقوعها في سياق النفي من العموم والخصوص • فالتخصيص بعد
هذا تعسف ظاهر • وانما عكس ذلك عطف على معنى الكلام السابق فان مضمونه انه
لا يمكن التفاوت بزيادة الوضوح ونقصانه في طريق الافادة بالدلالة الوضعية
فقوله ذلك اشارة الى التفاوت المذكور وينادي على هذا اختتام بيانه بقوله صح
في طريق افادته الوضوح والخفاء وتعلق الظرف بالمشار اليه • ويجوز ان يكون في
بمعنى الباء كما في قول المتنبي فيه مثل ان يكون في موقع المصدر ليمكن كانه قيل
يمكن امكانا مثل الامكان في هذه الصورة والممثل به لا يلزم ان يكون ما اضيف اداة
التمثيل بل يجوز ان يكون مستفادا منها في جزئها • فاذا اريد التوصل هذا ينادي
على ان المحاولة بما تقدم ليست بزائدة على اصل المعنى بل بنا الكلام عليه
ومن زعم انها المحمة ثم اضطر ههنا الى القول باستدراك هذه المقدمة • ثم ان
عبارة التوصل ههنا في مقابلة ما في مفهوم المحاولة من قيد الاحتيال الزائد على اصل
معنى الطلب فافهم • والمراد بواحد منها لا بعينه فهو في حكم المتعدد ولذلك صح ترتب
قوله صح في طريق افادته الوضوح والخفاء عليه • فمتى تفاوت • ولو قال وتفاوت
لكان اولى • ولنا في هذا المقام بحث • وهو انه ان اراد انه لا مدخل للدلالة
الوضعية في امكان ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة • بزيادة الوضوح ونقصانه
فلا نسلم ذلك وما ذكره بقوله فانك اذا اردت الخ لا يفي ببيانه لان الظاهر منه
عدم كفاية الدلالة الوضعية فيه • واما انه لا يمكن الايراد المذكور بها متضمنة
الى الدلالة العقلية فلم يظهر بعد وان اراد انه لا يستقل الدلالة الوضعية في
امكانه فلا يتم به التقريب اذ لا يلزم منه خروج الدلالة الوضعية عن حيز اعتبار
البياني والكلام المجرى على حقيقته حتى يتعين انحصار علم البيان الى المجاز و
الكناية فقط • في وضوح التعلق وخفائه • بان يكون تعلق احدهما خفيا لبعضه
او لكونه بوسائط وتعلق الآخر ظاهر لقوته او لكونه بواسطة واحدة • وتعلق
الثالث اظهر لكونه اقوى او بلا واسطة والتاثير في ذلك للواسطة في التصديق لا الواسطة

في الثبوت والتعريف في قوله في طرق افادة الجنس وقد نبهت فيما تقدم ان قوله وانما
يكون ذلك مرتبطا بقوله ان تحاول ايراد المعنى الواحد الخ على سبيل العطف على المعنى
فحق المقام بيان صحة الوضوح والخفاء في طريق الافادة لا في الافادة نفسها على
ان بيان ذلك يستلزم بيان هذا وذلك ان الطريق انما يطلق على العبارة باعتبار
افادتها المعنى ودلالتها عليه • والاولى في اثبات وصف للمقيد ان يرجع الى قيده واذا
عرفت هذا عرفت ان صاحب علم البيان لم يفصل احتياج • فيه نظر لان سياق الكلام
دل على ان صاحب هذا العلم لا حاجة له الى التعرض للدلالة الوضعية اصلا • ولا لتنويع
الدلالة العقلية الى الدلالة التضمنية والالتزامية انما حاجته الى التعرض لاصل الدلالة العقلية
وتفاوت مراتبها بحسب العلاقات العقلية والملازمات العادية وقد ربما يحتاج الى تمييز
الدلالات العقلية التي لا بد من التعرض له عن الدلالة الوضعية فقد حصل بما سبق التمييز
تقسيم مطلق الدلالة الى الانواع المذكورة • وتفصيل بعضها عن بعض فضلة لا
حاجة اليها اصلا فضلا عن فصل احتياج • واما صاحب علم المعاني فلا تعرض له لكيفية
الدلالة واختلافها وضوحا وخفاء فلا حاجة له الى معرفة ان الدلالة ماذا وانها
بأي سبب تختلف وتتفاوت وبحثه عن خواص تستفاد من التراكيب بدلالات مختلفة لا يستقيم
حاجته الى ما ذكر بل الى معرفة اي خاصية تستفاد من اي تركيب • وان منشأ تلك الخاصية
ماذا • واما حديث الموضوع وضبط قيده فقد نبهت فيما تقدم على انه بمعزل عن قصد المصنف
والكلم جمع كلمة في الاصل • قال ابن يعيش في شرح المفصل • الكلمة تجمع على الكلم وهو بنا
فعل لانه جمع على منهاج التثنية والكلم والجمع جنس عند النحويين لا تكسير الا ترى انك تذكره
فتقول هو الادم والافق • ولو كان تكسيرا لكان مؤنثا كما تقول هي الثياب والجماجم
لا شبهة في ان اللفظ • اعتبار الوحدة في اللفظ بناء على ان المعتبر في انواع الدلالات
وضع المفرد حتى اذا وصف دلالة المركب بالمطابقة او التضمن او الالتزام كان ذلك
باعتبار وضع الاجزاء • ولا يذهب عليك ان مبنى ذلك البناء الغفول عن ان في
المركبات باعتبار ما في هيئاتها التركيبية من الاوضاع النوعية دلالة وضعية وعقلية مع
قطع النظر عن دلالة مفرداتها ثم ان في المفردات ايضا وضعا نوعيا بحسب الصيغة ودلالة
بحسب ذلك الوضع ولا يناسبها اعتبار الوحدة لعدم انفكاكها عن الغير في الدلالة

الدلالة باعتبار ذلك الوضع بخلاف الدلالة باعتبار الوضع الشخصي فافهم • والاظهر
انهم يسمون الصورة الحاصلة عند العقل من حيث يدل عليها باللفظ مدلولا و
مدلولا من حيث يحصل منه مفهوما • ومن حيث يعنى بها معنى • واذا عرفت هذا عرفت
وقفت على ان حقه ان يقول متى كانت موضوعة لمعنى لان الحيثية المعتبرة في
المفهومية فرع الوضع فلا ينبغي ان يعبر عن متعلق الوضع بالمفهوم • الا ان
تدل عليه عبارة لكن لم تصادف تحرزا لان الدلالة كون اللفظ بحالة يلزم من
العلم به العلم بالمعنى وهذا الكون لا يتخلف عنه بعد الوضع فهو لا يزال يدل عليه ومن توهم
ان مجرد الوضع لا يكفي في الدلالة بالفعل فقد وهم وما فهم معنى الدلالة من غير زيادة
ولا نقصان تصوير لمعنى المطابقة بين اللفظ والمعنى المعتبرة في هذا النوع من
الدلالة وتنبيه على وجه التسمية • وقد تضمن التصوير المذكور الاشارة الى انه اذا
اعتبر معه زيادة شيء لازما كان ذلك الشيء او غير لازم كما في التضمنيات او نقصان
شيء منه جزءا كان ذلك الشيء منه او قيدا له لم تكن الدلالة دلالة المطابقة بحكم الوضع
وكما في اللفظ المشترك بين الكل والجزء او بين اللفظ المشترك بين اللازم و
الملزوم من دلالتي التضمن والالتزام ليس بحكم الوضع • نعم اجتمعتا مع الدلالة
بحكم الوضع فاشتبه الحال وليس بحد المستفاد مما ذكره المص لدلالة المطابقة
وهو دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بحكم الوضع موضع الحاجة الى اعتبار قيد الحيثية
في قوله بحكم الوضع غنى عنه • واما الحاجة اليه اذا قيل دلالة اللفظ على تمام ما وضع
له تسمى دلالة المطابقة • والفرق بينه وبين ما ذكره المص اخ اصح • ودلالة وضعية
لان العقل لا يفتقر الى فهم المعنى من اللفظ الا الى مجرد العلم بالوضع فلا احق بان ينسب
الى الوضع من الدلالتين الاخريين • والمنطقيون اعتبروا مطلق النسبة فيسمون
الثلاثة وضعية • وخصوا اسم العقلية بما لا دخل فيه للوضع والطبع فان كان
فيه دخل لغير العقل كدلالة اللفظ على اللافظ فان فيه دخلا للسمع الا انه لا دخل
للوضع والطبع • واما لم يقل هنا كما قال في الاخريين لان في العبارة المذكورة
معنى الرجوع والتسمية الثانية في كل واحد من الاخريين وجهها راجع الى وجه
التسمية الاولى بخلاف الاولى فان وجه التسمية الثانية فيها مستقل بنفسه غير راجع

الى وجه التسمية الاولى فان كونها وضعية لا دخل فيه لمعنى المطابقة بخلاف كونها
عقلية فان لمعنى التضمن والالتزام مدخلا فيه • واما ما قيل ان ذلك بناء على ان العقل
ليس كافيا فيهما فليس تسميتهما بالعقلية كتسميتهما بالتضمن والالتزام بل ادون منها
بخلاف الاولى فان الوضع كاف في افادتها فتسميتها بالوضعية كتسميتها بالمطابقة
على سواء فمع تطرق المناقشة لمبناه بان يقال الوضع ايضا غير كاف في الاولى
لوجود التوقف على العقل انما يتمشى ان لو كان في لفظ ايضا الدلالة على معنى الدنو و
ذلك غير مسلم • فان كتب اللغة خلو عنه وموارد الاستعمال لا تساعده وتسميته لفظا اصليا
لا مشاحة في الاصطلاح على ان المناسبة قائمة لان فهم غيره من المعاني بتوسط فناسب
ان يسمى اصليا امكن ان تدل عليه عبارة امكن اصابت المحز لان التعلق الذي مدار
الدلالة اعم من اللزوم الفعلي على ما ستقف عليه • وعلى تقدير تحقق اللزوم لا يلزم
ان يكون بينا فالدلالة وان كانت مفسرة بكون الدال بحيث يلزم من العلم به
العلم بالمدلول لا يلزم ان تتحقق بالفعل ودلالة عقلية ايضا المتبادر من عبارة
التسمية سوان يكون اطلاق الدلالة العقلية عليهما بالاشتراك اللفظي واعادتها
منكرة يؤيده لان الاصل فيما يعاد منكرا ان يكون الثاني غير الاول • والحق ان
الاشتراك بينهما معنوي • فان معنى الدلالة العقلية ما يكون بحسب تعلق بين المفهوم
الاصلي وغيره بحكم العقل • ولا يجب في ذلك التعلق • لو قال وذلك التعلق لا يجب
ان يكون لكان احسن وابين وما يقتضيه العقل • اعم من اللزوم لتناوله مثل ما في
نحو رعينا الغيث من العلاقة المجازية بين الغيث والنبات الذي لم يتنبهوا له
ولم يلاحظ عمومه هذا اكثره المصنف • ولم يتنبه الناظرون في هذا المقام • والغرض
من هذا البيان دفع وهم سبق الى الفهم من تسمية الدلالة الثالثة بدلالة الالتزام
وهو ان يكون ذلك على مصطلح المعقوليين • لانهم اعتبروا في الدلالة الكلية ••
وذلك لا يناسب المقام فصح ما في انواع المجاز والكناية من الدلالات على المعنى فان
في لفظ الاسد لا يكون دلالة على الرجل الشجاع لا وحده وذلك ظاهر • ولا ماخوذا
مع القرينة لان قرينة المجاز لا يلزم ان يكون بحيث يطرد الانتقال من اللفظ الماخوذ
معها الى المعنى المجازي • والمعتبر في الدلالة عند البلغاء صحة الانتقال في الجملة

كان تسيد •

بل مع وضوح قد خفي على من بين المناسبة باعتبار المعنى • وهو كونه مقصودا بالوضع • منه

من الدال الى المدلول باي سبب كان • ولقد احسن من قال ما عند البلغاء
دلالة اربعة كما ان العادة طبيعة خامسة • فما يقتضيه اعتقاد المخاطب عبارة الاولى
لم يتصادف موقعها لان العبرة لظهور تلك العلاقة المعتبرة عنده سواء كان بحسب نفس الامر او
اعتقاده او لا كعلاقة اللزوم •:• تم ما وجد • بعون الله سبحانه وتعالى

... Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/90
Tasnif No.: 297,4

كتاب البيع البيع في اللغة عبارة عن تمليك المال بالمال وكذا في الشرع لكن
زيد فيه قيد التراضي كذا في شروح الهداية اقول فيه بحث من وجوه الاول ان
كون البدلين مالا غير معتبر في معناه اللغوي صرح بذلك شمس الدين السرخسي في المحيط
حيث قال انه في اللغة عبارة عن تمليك الشيء بالشيء مالا كان او غير مال والثاني
ان البيع من الاضداد باتفاق ائمة اللغة ولو كان معناه اللغوي ما ذكر لما كان كذلك
اذ ح يكون الشرى داخلا تحت مفهومه فلا يكون مقابلا له وايضا الاحتياج في
استعماله الى وضع اخر ومبنى كونه من الاضداد على تعدد الوضع والثالث
ان المفهوم من قولهم وكذا في الشرع فيقبل هو الحكم لم يفرقوا بين التمليك ومطلق المبادلة
والفرق واضح على ما ستقف عليه عن قريب قال مبادلة المال بالمال اقول
هو تمليك المال بالمال فان مبادلة المال بالمال قد يتحقق بدون البيع كما في العتق على مال
واستبدال الوقف بالملك قال بلفظين ماضيين اقول قيد بالماضي لانه لا ينعقد
بالمستقبل بل لان انعقاده به مشروط بالنية وهي ارادة الحال او بلفظ ثالث
يحقق معنى الايجاب كلفظ الامر مثلا في قوله خذه بعشرة فقال اخذت فانه ينعقد به مطلقا
من اعتبار ذلك الشرط وكفى هذا وجها لتخصيصه بالذكر قال وبتعاط اقول يفهم
منه ان يكون مجموع هذه الامور ركنا معتبرا في كل بيع وليس كذلك فان الركن اما
الايجاب والقبول او التعاطي على ان احدهما بدل عن الاخر ولولا ما الخفي في باب
النكاح من قوله القبول ركن يحتمل السقوط كما في التعاطي لا يمكن التوجيه بانه لم
يرد بذلك ان المجموع علة مادية لكل فرد من افراد البيع بل اراد انها علة مادية
لمطلق البيع بمعنى ان بعضها معتبر في بعض افراده وبعضها في بعض اخر قوله
علة مادية اقول هذا على زعمه من ان البيع عبارة عن المجموع المركب من الايجاب
والقبول مع الارتباط الشرعي على ما صرح به في اول كتاب النكاح واقول لا يخفى ما
فيه من الضعف فان الايجاب والقبول لكونهما عرضين لا يبقيان والبيع لا بد من
بقائه لانه قابل للاقالة وهي فسخ والفسخ معناه رفع العقد من الاصل فلا يصح تركيبه

تركيبه منهما قوله وهما العلة الفاعلية اقول ذكر العلل الغائية في النكاح و
تركها هنا وكان المناسب عكس هذا لان النكاح مما يساوي فيه الجد والهزل دون
البيع والغائية انما تناسب لما يعتبر فيه القصد كما لا يخفى قال وتم بغير عاقد بسبيل
التراضي اقول قيل يجوز ان يكون تركه اعتمادا على ما فهم التزاما من لفظ المبادلة
فانها من الافعال الصادرة عن محالها بالرضا غالبا اقول اللزوم غالبا لا يكفي
في الدلالة الالتزامية ولو سلم فالدلالة الالتزامية غير معتبرة في التعريفات ولو سلم
فالتكليف في التوجيه انما يلزم للاصلاح لا للافساد والتوقف على التوجيه المذكور
ينتقض ببيع المكره فيحتاج في دفعه الى تكلف اخر وهو تخصيص المحدود بما لا يشمل
بيع المكره وسينكشف لك وجهه عن قريب ثم اقول ان المص كما ترك القيد
المذكور كذلك ترك قيدا اخر اعتبره القوم لاخراج الهبة بشرط العوض عن حد البيع وهو
كون المبادلة بطريق الاكتساب واما تركه المص ذاهبا الى انه من افراد المحدود كما هو المفهوم
من كلام الامام قاضي خان حيث قال في فتاواه وينعقد البيع بالهبة بشرط العوض
عند قبضهما وتبتنى عليها احكام البيع من ثبوت الشفعة وغيرها وكما ذكره الامام
السرخسي في المحيط بقوله الهبة بشرط العوض بيع معنى وان كانت هبة لفظا ولا يذهب
عليك ان العبرة للمعنى دون اللفظ على ما نص عليه صاحب الهداية واما اختياره لزوم
اخراجها عن الحد فمبناه على انه ليس بيع حقيقة على ما صرح به صاحب التحفة حيث
قال انها عقد هبة بمنزلة البيع حتى يرد كل واحد منهما بالعيب ويرجع في الاستحقاق
ويثبت الشفعة وهذا عندنا وعند زفر عقدها عقد البيع حتى يشترط القبض
عندنا لثبوت الملك في هذه الهبة ولا يصح في المشاع وعنده بخلاف هذا
من تفصيل الكلام في هذا المقام فعليك بالاعتبار ثم الاختيار قوله ليشمل اقول
وجه هذا ترك القيد المذكور وقد اثر ذكره في مختصره ولكل وجهة اما الترك فباعتبار
ان الحد للبيع المنعقد مطلقا على ما اشار اليه بقوله فانه بيع منعقد واما الذكر
فباعتبار الحقيقة الشرعية فان قيد التراضي معتبر فيها على ما وقع التصريح به من شروح
الهداية في باب خيار الشرط اقول وبهذا اندفع ما قيل لا ادري وجه الاعتبار القيد
المذكور في حد البيع لان المحدود ان كان مطلق البيع ينتقض الحد طردا وان كان

البيع الصحيح ينتقض عكسا فتأمل قوله والتعاطي عند البعض اقول ذكر في الفوائد
المسموعة من صاحب المحيط في بيع التعاطي بشرط الاعطاء من الجانبين وهو المختار
عندي وهكذا اختار شمس الائمة الحلواني وركن الاسلام علي السغدي وقال بعضهم
بشرط الاعطاء من جانب واحد وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وبه افتى ابو الفضل
الكرماني وتأويله اذا قبض المبيع ولم يقبض الثمن اما اذا دفع الثمن ولم يقبض المبيع
فانه لا يجوز لان البيع حصل الا اذا كان مع مقابضته كذا في مجمع الفتاوى اقول
الظاهر من اطلاق الشارح حيث قال من احد الجانبين ولم يعين البيع بخصوصه
ومن ايراده المثال الاول وكان المقبوض فيه الثمن فيكون هذا قولا ثالثا غير القولين
المنقولين ولا بد له من مستند قوله ويكفي عند البعض اقول كان يكفيه ان يقول
وعند البعض الا ان زاد لفظ يكفي تنبيها على ان الخلاف في كفاية الاعطاء من احد
الجانبين في تمام البيع بالتعاطي لا في معنى التعاطي المعتبر في البيع كما هو الموهم
الى الوهم من قوله والتعاطي عند البعض اه اذ لا وجه للخلاف في ان التعاطي يكون
الاخذ من الجانبين ويكون في البيع لا يختلف معناه وبالجملة مسامح في اول كلامه ثم
تداركه قوله كما اذا ساوم اقول فانه فرض المساومة وتعيين الثمن وفائدة
فرض المفارقة وتجريد مثال التعاطي عن مظنة اعتبار الايجاب والقبول فانه لولا
فرض انقضاء مجلس المساومة بالمفارقة لجاز ان يسبق الى الوهم قيام المساومة
مع انضمام التعاطي اليهما مقام الايجاب والقبول او اشتراط قيام التعاطي مقامهما انضمام
المساومة اليه فافهم قوله ولو قال كيف اقول كان ما سبق مثالا لانعقاد
البيع بالاعطاء من جانب المشتري وحده وهذا مثال لانعقاده بالاعطاء من جانب
البيع وحده واعتبار ذهابه بالمبيع مع كفاية اعتبار قبضه لبيان انقضاء المجلس
قبل اعطاء المشتري الثمن وقوله وعليه خمسة عشر درهما لا يكفيه فلا يغني عنه قال
اوجب احد اقول بائعا كان او مشتريا نبه بذلك لتعميم على ان الايجاب اول ما يطرأ
العقود والقبول ثانيهما سواء صدر الاول من البايع والثاني من المشتري او
بالعكس هذا هو المشهور والمذكور في التحفة ان الايجاب من البايع والقبول من المشتري
ويوافقه ما في المحيط السرخسي من تخصيص القبول بالمشتري والايجاب بالبايع قال

في المجلس اقول فيه اشارة الى ان صاحب القبول يمتد الى آخر المجلس فاذا اوجب
احد العاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رد وهذا
خيار القبول وعند الشافعي فكل الخيار لا يمتد الى آخر المجلس بل هو على الفور
قال كل المبيع اقول قد عرفت ان الاخر يعم البايع بناء على عدم اختصاص القبول
بالمشتري فكان حقه ان يقول في كل البيع لان قبول المبيع لا يتصور من البايع و
انما المتصور منه ومن المشتري القبول يعني قبول الايجاب في المبيع قال بكل الثمن
اقول يستشكل هذا بما لو قال المشتري اشتريت منك هذا الثوب بعشرة وقال
بعته منك بتسعة فان البيع يجوز مع ان الايجاب قبل بعض الثمن في كل المبيع
اقول قد اشار صاحب الخلاصة الى حل هذا الاشكال بقوله كانه قال
يعني البايع بعت بعشرة وحططت عنك خمسة فافهم قال الا اذا بين
اقول ينبغي ان يكون على صيغة المعلوم ويرجع الضمير الى الموجب لان المعتبر
بيانه لا مطلق البيان فان قلت يفهم من ذلك ان لا يكون للآخر قبول بعض
المبيع ببعض الثمن اذا لم يبين ثمن كل شيء منه لذلك ان رضي به صاحبه في المجلس
على ما صرح به في الهداية قلت اذا قبل المشتري بعض المبيع ببعض الثمن ورضي به البايع
يكون ذلك عقدا استئنافا حيث يبطل الايجاب البايع وينقلب قبول المشتري ايجابا
مبتدأ وينضم اليه قبول البايع او اعطاؤه فينعقد البيع في بعض المبيع ببعض الثمن
ابتداء ومسئلة المتن انه ليس للمشتري ان يقبل في بعض ايجاب البايع في الكل والاضافة
بينهما قال ثمن كل اقول هذا اذا كان المبيع متعددا واما اذا كان واحدا
فلا مجال للتفصيل فلا صحة لقبول بعض المبيع ببعض الثمن اصلا بقي الكلام في حصر الحكم
المذكور في المستثنى فان موجبه ان لا يجوز قبول بعض المبيع ببعض الثمن فيما اذا كان
المبيع اثنين عبيدا مثلا وقال الموجب في تفصيل الثمن هذا بالف وهذا بالفين
لعدم الشرط المذكور في المستثنى وهو من بيان ثمن كل ولا يخفى فساده ولا توجيه
الا بان يقال ان المراد من ثمن كل ثمن الكل من البعضين الذين قبل البيع في احدهما
دون الآخر لا ثمن كل بعض من ابعاضه اي بعض كان قال يجوز اقول قالوا
صفقتان معنى اقول تعدد الصفقة بمجرد تفصيل الثمن انما هو على اصل الامامين رحمهما الله

ما نص عليه في الذخيرة والمحيط ويشهد بذلك مسئلة الجمع بين حر وعبد في ايجاب
واحد فان البيع جائز عندهما في العبد ان فصل ثمنهما وباطل عنده بلا تفصيل
وقد ذكر صاحب الهداية ان ينبني قوله على ان الصفقة واحدة ومما اختار للصحيح
قولهما على ما ستقف عليه فعليه ان يقرب الاصل ههنا على وفق ذلك الفرع و
يقول الا اذا تبين ثمن كل وكرر لفظ البيع او يقول الا اذا تعددت الصفقة
فينتظم الاصلين فتدبر **قال** او قام **اقول** لقد احسن حيث لم يقل قبل القبول كما
قال صاحب الهداية وغيره اذ لا عبرة لذلك القيد على ما تفصح عنه مسئلة
الخانية القائلة لو قال البائع بعد الايجاب رجعت فقال المشتري معا قبلت
كان الرجوع اولى وقال صاحب المحيط في تعليله لانه قال لا القبول ما يمنع
وهو رجوع البائع عن الايجاب فكان المص لو لوح الى هذا بترك القيد المذكور
قال عن مجلسه **اقول** لو ترك هذا القيد لكان اولى لان الظاهر في القيام
اذا تعدى بعن معنى الذهاب وذلك غير لازم ههنا لان الايجاب يبطل بمجرد
القيام وان لم يذهب عن المجلس لدلالته على الاعراض على ما نص عليه في الهداية
وانما قلنا لكان اولى صوابا لانه يمكن ان يقال ان المسئلة مختلف فيها ذكر
في كتب الفتاوى قال في الخلاصة رجل قال بعت منك كذا بكذا فقام المشتري ثم قبل
او قام البائع ثم قبل المشتري لا يصح قال في المحيط هذا هو المذكور في عامة الكتب
وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في الباب الخامس من شرح الجامع انه اذا باع وهو واقف
ثم قام البائع الا انه لم يذهب عن ذلك المكان حتى قبل المشتري صح قبول
ثم اقول اذا تحققت ما حققناه فقد وقفت على ما في تقرير صاحب الهداية
من الخلل حيث اتى بالقيد المذكور في تصوير المسئلة ثم عللها بما يفصح عن عدم
الحاجة اليه بل عن الحاجة الى عدمه فتامل **قال** لزم البيع **اقول** كان حقه ان يقول
تم البيع لان المترتب على انضمام احد شطري العقد على الاخر انما هو تمام البيع و
اما لزومه فامر وراء التمام لشرائط مخصوصة ان صادفها تحقق والا
ولكنا نقول في تفصيله ان اراد لزوم البيع مطلقا فلا يصح لان لزومه
مشروط بخلوه عما يمنع اللزوم من اسباب الخيار والفساد وان اراد لزومه

كلما يتعين بالعقد فهو مبيع وما لا يتعين فثمن والدنانير اثمان ابدا وذوات القيم مبيع ابدا والمثليات
كالمكيلات والموزونات والعدديات المتقاربة اذا قوبلت بالدراهم او الدنانير فمبيعة وان قوبلت بالاعيان وهي معينة فثمن
وان استعملت استعمال الاعيان فالاقسم ثمن فان اشتريت منك كرا من الحنطة بهذا العبد فالحنطة بشرط السلم
ان المثليات اذا كانت معينة وقوبلت بغيرها فثمن مطلقا ودخل الباء عليها مطلقا • من شرح الزاهدي

لزومه بشرط الخلو عنه فمسلم الا انه لا يفهم منه عدم ثبوت خيار المجلس الا انه لم يعلم بعد ان
بقاء المجلس ليس من اسباب الخيار ولعدم كفاية بيان لزوم البيع في رد قول الخصم
زاد عليه صاحب الهداية نفي الخيار صريحا حيث قال لزم البيع ولا خيار لواحد منهما
الا من عيب او عدم رؤية وكان الشارح تفطن لما في ظاهر القول المذكور من الخلل
فرام اصلاحه بصرفه عن حقيقته الى الكناية عن لازمه وهو عدم ثبوت خيار المجلس حيث
قال في تفسيره اي لا يثبت خيار المجلس الا انه لا يخلو عن تعسف كما لا يخفى **قال** خلافا
للشافعي رح **اقول** فانه يثبت لكل من العاقدين خيار الفسخ ما لم يتفرقا عن مجلسهما
او تقطع الخيار وليس للمشتري ان ياكله ان كان طعاما او يتصرف فيه بالبيع او
غيره قبل التفرق او قطع الخيار كذا ذكر في الطريقة له قوله عم المتبايعان بالخيار ما لم
يتفرقا واجاب عنه اصحابنا بحمله على خيار القبول فان المتبايعين ما داما متبايعين
لا يخلوان عن اختيار القبول والرجوع ثم انهم اختلفوا في معنى التفرق فحمله بعضهم
على تفرق الابدان وهو المروي عن ابي يوسف رح وحمله اخرون على تفرق الاقوال
وهو المروي عن محمد رح ويحتمل ابانة تاويل ابي يوسف رح **قال**
ان يذكر الثمن **اقول** حكم المبيع قد يخالف حكم الثمن فيما سوى ثبوت الكلام فلا بد من
بيان حكم الثمن والمبيع واحكامهما **فنقول** ان المبيع في الاصل ما يتعين بالتعيين
وان كان لا قد يتعين بعارض كتعيين المبيع دينا كما في السلم وتعيين الثمن عينا كبيع
العين بالعين لكن الثمن المطلق الدراهم والدنانير وانهما لا يتعينان في عقود
المعاوضات في حق الاستحقاق وان عينت ويتعين في حق بيان القدر والجنس والصفة
هذا عندنا وقال الشافعي رح يتعينان واجمعوا انها اذا كانت في الذمة لا يتعين
واذا عينت عندها حكمها كحكم المبيع واجمعوا انها يتعين في الغصوب والامانات
والوكالات ومن رام زيادة تفصيل المقام فليطالع تحفة الفقهاء **قوله**
وانما قدم **اقول** قدم هذا الكلام عن مقامه وكان حقه ان يذكر قبيل قوله ومن
حال الى فقد ومن تقدم ثم فاسد وشوان يكون قوله وصح في العوض الى شرعها
في ذكر الثمن وليس كذلك فانه من الاحوال المشتركة بين المبيع والثمن والتعبير بالعوض
دون الثمن للتنبيه على ذلك بناء على ان العوض يعم المبيع فان لالتزام البدلين عوض

الاموال انواع. نوع ثمن بكل حال كالنقدين صحبه الباء او لا قوبلت بجنسها او بغيره. ونوع مبيع بكل حال كالثياب والدواب والمماليك. ونوع ثمن بوجه كالمكيل والموزون فانه اذا كان معينا في العقد كان مبيعا وان لم يكن معينا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن. ونوع ثمن بالاصطلاح وهو سلعة في الاصل فان كان رائجا كان ثمنا وان كان كاسدا كان سلعة وهذا لان الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة كذا قاله الفراء والنقود فلا تتعين بالعقد الا دينا في الذمة فكانت بكل حال والعروض لا تتعين بالعقد الا عينا فكانت مبيعة والمكيل او الموزون يتعين عينا بالعقد تارة ودينا اخرى فكانت ثمنا في كل حال ومبيعا في حال وحكم الثمن انه لا يشترط وجوده في ملك العاقد عند العقد ولا

عن الاخر قال بلا علم بقدره اقول الا في الاموال الربوية اذا بيعت بجنسها فانه لا يجوز بلا علم بقدره وانما سكت عن استثنائها اعتمادا على انفهامه من المسائل التي ذكرها بقوله وفي الطعام والحبوب كيلا وجزافا الا بيع بغير جنسه قال لا في غير المشار اليه اقول هذا في الثمن خاصة لا في العوض مطلقا فانه بيع ما لم ير صحيح وان لم يعرف قدره ووصفه غايته للمشتري خيار الرؤية على ما سيأتي بيانه فالمص هنا لم يصب في تغييره تحرير صاحب الهداية فانه وضع المسئلة الاولى في العوض والثانية في الثمن والمص وضعهما في العوض قال لا بد ان يذكر اقول بل اللازم ان يعلم قدره ووصفه وانما ذكرهما لعلم اللازم ولذلك صح بالثمن المطلق يعني الذي لم يذكر ولم يكن مشارا اليه فانه يقع العقد على غالب النقد فاحفظ هذه الدقيقة فانها قد ذهبت على الشارح حيث كان حقه ان يقول على وفق ما سبق في المتن لا بد من ان يعلم قدره ووصفه وعدل عنه الى مقتضاه ان لا يقع بالثمن المطلق عن ذكر الوصف ولا يخفى فساده قال وبالثمن المطلق اقول انما اورد هذا ليبين ان تعريف الصفة كما يحصل بالتنصيص يحصل بطريق الدلالة باعتبار العرف وكثرة الاستعمال من فوائد خواهرزاده قال اي لم يذكر صفته اقول خص عدم الذكر باحدهما اذ لو لم يذكروا منهما يلزم احد الامرين الاستدراك ان كان وضع المسئلة في المشار اليه لانها على المسئلة المذكورة بقوله وصح في العوض الخ والفساد ان كان وضعها في غير المشار اليه فان العقد لا بد من ان يذكر في غير المشار اليه على ما عرف في المسئلة الا في غير المشار اليه وان ذكر كلاهما لا يبقى وجه للاطلاق اقول ومن عجائب الكلام ما خطر لبعض الاوهام من ان التخصيص بعدم الذكر باحدهما لانه لم يذكرهما كان عين المسئلة التي ذكرها بقوله وصح في العوض المشار اليه وان ذكرهما كان عين المسئلة التي ذكرها بقوله لا في غير المشار اليه انظروا واعتبروا قال بعشرة دراهم اقول المفهوم من تقييده العشرة بالدراهم ان يكون بيانا لجنس الثمن لانها وليس كذلك كما يدل عليه المسئلة المذكورة في الخلاصة ومجمع الفتاوى نقلا عن شرح الطحاوي وهي هذه رجل قال لاخر اشتريت منك هذا الثوب وهذه الدار او هذه

هذه البطيخة بعشرة ولم يقل بعشرة دنانير او بعشرة دراهم ان كان في البلد يتبايع الناس بالدراهم والدنانير والفلوس ينعقد البيع في الدار بعشرة دنانير وفي الثوب بعشرة دراهم وفي البطيخة بعشرة افلس مع هذا الحكم الدلالة وان كان في بلد لا يتبايع الناس بهذه الجملة ينصرف الى ما يتبايع الناس بذلك النقد قال فالا استوت اقول الظاهر من هذا البيان ومما وقع في الهداية والكافي عدم الاعتبار للفضل في الرواج على تقدير الاستواء في المالية وتقرير الشارح في المختصر حيث قال ومطلق الثمن على الاروج فان استوى رواج النقود فسد ان اختلفت ماليتها يساعد الاعتبار كما لا يخفى على ذوي الاختبار والحق انه لا احتمال للاختلاف في الرواج عند التساوي في المالية لان الفضل في الرواج يستلزم الفضل في المالية فعدم التعرض للتفاوت في الرواج لعدم الاحتمال لا لعدم الاعتبار. ثم من زعم القسمة وقال اما ان يكون الاختلاف في المالية وفي الرواج او في المالية دون الرواج او في الرواج دون المالية او لا يكون في شيء منها فقد اخطا ثم اقول لا يلزم من القسم الاخير عدم بقاء الاختلاف الا في مجرد الاسم كما سبق الى بعض الاوهام كيف فان الاحادي والثنائي والثلاثي مختلفة مع تساويها في المالية والرواج على ما فهم من الهداية وافصح عنه صاحب الكافي قال قدره اقول اذ لا نزاع عند عدم الاختلاف في المالية وهو المانع من الجواز وذا بان يكون الواحد احاديا والاخر ثنائيا او ثلاثيا فمالية الاثنين او الثلث كمالية الواحد من الاحادي ولا يسمى الواحد من الثنائي او الثلاثي درهما في ذلك الوقت بل ينصرف الدرهم في عرفهم الى احد الاشياء وهو الواحد من الاحادي والاثنان من الثنائي والثلث من الثلاثي فيقع العقد على الدراهم المطلقة قيل يمكن النزاع فيه ايضا بان يطلب احادي مثلا لانه اهون بالضبط او يطلب الثنائي او الثلاثي لمصلحة راها ويسلم الاخر خلاف ما طلب وكل منهما يحتج بمطلق التسمية فينبغي ان يفسد العقد واجيب بان الطالب ينبغي ان يبين مطلوبه باحدها وفي المطلوب من اي نوع كان اذ الطالب لا يتضرر من جهة الا لاستوائها فلا يعتبر مثل هذه الجهالة بخلاف الصحة قال الا اذا بين اقول يعني

يعني يبين المشتري في المجلس احد النقود ورضي به البائع بعد انعقاد البيع بالثمن
المطلق فالاستثناء متصل كما هو الاصل لا كما توهمه الشارح رح قال وفي
الطعام والحبوب اقول قال بعض مشايخ ما وراء النهر في عرفنا يقع على ما يمكن اكله
غداء يعني ما يهيأ للاكل كاللحم المطبوخ والمشوي ونحوه وقال الصدر الشهيد وعليه
الفتوى فعلى هذا الاغناء في ذكر الطعام عن الحبوب كما لا اغناء في ذكره عنه قال
كيلا وجزافا اقول الجزاف فارسي معرب كزاف والبيع جزافا هو البيع
بلا تعيين وتقدير وذلك فيما اشتبه قدر المبيع فلا وجه لما قيل من ان التقييد بغير
جنسه فيما اذا كان شيئا يدخل تحت الكيل واما اذا كان قليلا فيجوز بيع البعض بالبعض
مجازفة وان كان من جنس واحد قال وباناء اقول بشرط ان يكون الاناء
مما لا ينقبض ولا ينبسط كالقصاع فان كان مما ينكبس بالكبس كالزنبيل والجراب
لا يجوز للمنازعة الا في قرب الماء والتعامل فيه كذا روي عن ابي يوسف رح
من سلم الهداية قال لم يدر قدره اقول قال الامام قاضي خان في فتاواه
رجل اشترى طعاما باناء لا يعرف قدره قالوا لا يجوز لانه ليس بكيل ولا
مجازفة قال في بيع صبرة اقول بشرط ان يكون مشارا اليها الشاملة
ثم ان هذا عنده وعند صاحبيه صح البيع في الكل اي ان كلمة كل اذا اضيف
الى ما لا يعلم منتهاه فانما تتناول الادنى كقوله لفلان علي كل درهم فانه يلزمه درهم
وانما خولف في قوله كل امرأة اتزوجها فهي طالق لان هذا اضافه الشرع لا في بحر كما
فيه الشرع اقول هذا هو الفرق الفارق وانما تأمل فيه ان النكرة في صورة النقض
متصف بصفة عامة وهي التزوج فيكون المتزوج معلوما باعتبار الصفة بخلاف ما نحن فيه
فليس بتام لان جواب المسئلة لا يختلف بالتوصيف كما اذا قلت بعت ما في هذا
البيت من الصبرة كل صاع بدرهم فافهم قال في صاع واحد اقول والمشتري بالخيار
لتفرق الصفقة عليه لا يقال ينبغي ان لا يتخير لعلمه بانصراف الى قفيز واحد على اعتبار
جهل بعدد القفزان لان انصراف البيع الى قفيز واحد مجتهد فيه ولا علم للعوام بالاحكام
خصوصا في الاجتهادية قال ان سمى اقول سواء كانت التسمية عند العقد
فلكون البيع لازما او بعدها حال قيام المجلس فيخير المشتري كما في صورة الكيل في

المجلس قوله وبهذا التحرير ظهر ما في تعبير المص رح في الاختصار اللطيف في ما في
تصوير الشارح رح من القصور الظاهر قال جملة قفزانها اقول اي جملة الثمن
فان بكل منهما تزول الجهالة المفضية الى النزاع قال صاحب الحقائق اذا بين عدد
القفزان وبين ثمن كل قفيز الا انه لم يبين جملة الثمن او بين جملة الثمن وبين كل
قفيز الا انه لم يبين جملة القفزان يجوز اجماعا قال وفسد في الكل اقول
الا ان يعلم عدد الاغنام او عدد الذرعان في المجلس فينقلب جائزا والمشتري
بالخيار ان شاء اخذ بما ظهر من الثمن وان شاء ترك هذا عنده وعندهما
العقد جائز في الكل ولا خيار للمشتري ان قدر الخ قوله متفاوت اقول
اشار بالتوصيف الى ان منشاء الفساد ذلك الوصف على ما صرح به في الهداية
فيعلم من ذلك صحة البيع في ذراع واحد اذا لم يوجد التفاوت في الثوب مطلقا
مع انه ليس كذلك بل لا يصح فيما يضره التبعيض كما صرح جوابه اقول ان الثوب يضره
التبعيض لا يخلو عن تفاوت ما يفصح عنه ما ذكره صاحب الهداية حيث حكى
وقيل في الكرباس الذي لا يتفاوت وجوابه لا يطلب للمشتري ما زاد على الذرع
لانه بمنزلة الموزون حيث لا يضره الفصل وعلى هذا قالوا يجوز بيع ذراع منه
على ان مدار ما ذكره من انفهام صحة بيع ذراع واحد اذا لم يوجد التفاوت
في الثوب على التعليل لعدم العلة في اثبات عدم الحكم وذلك غير تام لجواز التعليل
في العلل الشرعية على ما حقق في الاصول فدائرة الاعتراض على الفهم لا على المفهوم
قال فان باع صبرة اقول اي بحرف التوزيع لان صحة البيع في هذه
الصورة باعتبار تسمية جملة القفزان فكانت اصل هذه المسئلة من فروع المسئلة
السابقة القائلة وفي كلها ان سمى جملة قفزانها قال اقل اقول هذا
اذا كان النقصان بحيث لا يدخل ما بين الكيلين وكذا في صورة الزيادة
صرح بذلك في المحيط حيث نقل عن الجامع ولو اشترى كر حنطة وكالوا فزاد
ونقص بقدر ما بين الكيلين فهو له وان كان مثله لا يزيد ما بين الكيلين رد الزائد
على البائع قوله فالزائد له اقول هذا اذا لم يختلف باطنه وظاهره بالجودة
والرداءة والا فلا يصح العقد لافضائه الى المنازعة لان المشتري يريد دفع

الزايد من الردي والبايع يريد اخذه من الجيد **قال** والاكثر **اقول** انما
قال والاكثر ولم يقل وما زاد كما قال في مسئلة بيع الصبرة للفرق بين العدد والوصف
فان الزائد في الصبرة قدر فيصح افرازه في البيع ويترتب عليه صحة افرازه
بالحكم الزائد في الثوب فانه لا يصح افرازه في البيع لما عرفت من انه معدود
متفاوت فلا صحة لافراده بالحكم ومن خفي عليه هذه الدقيقة زعم ان الاظهر في
العبارة ان يقال والزائد له **قال** والمراد بالوصف **اقول** جواب عن
دخل مقدر تقرير الدخل ان الفرق الذرع والكيل بان الاول وصف والثاني
اصل تحكم محض وبناؤه على ان الذراع عن الطول والعرض والكيل عبارة عن
قلة الاجزاء وكثرتها ليس بتام لان القلة والكثرة من الاوصاف كالطول والعرض
والكيل عبارة عن قلة الاجزاء وكثرتها ليس بتام لان القلة والكثرة من الاوصاف
كالطول والعرض الا يرى انه كما يقال شيء طويل وعريض كذلك يقال شيء قليل وكثير
وتقرير الجواب انهم لم يريدوا بالوصف معناه اللغوي بل الاصطلاحي فانهم اصطلحوا تسمية
الوصف بما يوجب المحل حسنا او قبحا من الاوصاف اللغوية وتعميم اطلاق الاصل على ما لا
يوجب ذلك منها الا ان الشارح لم يصب في تحريره حيث عد وصفية الكيل علاوة
يتراءى منه ان يكون المراد من الوصف معناه اللغوي **قال** لان الكمية **اقول**
فان قلت ان اراد ان الكمية مطلقا عبارة عن قلة الاجزاء وكثرتها كما هو المتبادر
من عدم تقييدها بالجفنة والمطابق للواقع فلا وجه لتقييد الكمية بالجفنة في المدعى
لان مقتضى التعليل حينئذ ان يكون مطلق الكمية من الاوصاف وان اراد ان الكمية المجفنة
عبارة عن قلة الاجزاء وكثرتها كما هو الظاهر بحسب المقام والمناسب لسياق
الكلام فيتجه الترديد بان القيد المذكور ان كان للاحتراز فلا وجه له لان الكمية
مطلقا عبارة عما ذكر على ما نبهناك عليه آنفا والا فلا وجه لذكره ههنا وكذا
لا وجه لذكره في المدعى اذ يظهر عموم التعليل في المعنى ولا عبرة بخصوصه بحسب
اللفظ قلت بل المراد حقيقة الكمية وتقييدها بالجفنة للاحتراز عن الكمية التي تختلف
بها الكيفية يعني ان حقيقة الكمية ما يتقوم به الشيء المقدر وليس فيها امر يوجب حسنا
او قبحا فالكمية التي لم يختلط بها شيء من الاوصاف بقيت على ما لها دون التي اختلط

وقد عرفت ان الاظهر [illegible] في العطوف [illegible]

حيث قال والوصف ما يتقوم [illegible] ومراده ان يكون [illegible]

اختلط بها شيء منها فافهم **قال** لم يختلط بجنس المزيد عليه **اقول** ان المشايخ
ذكروا في الفرق بين القدر والوصف حدودا احسنها ما اختاره الشارح وهو
ان ما يعيبه التبعيض والتشقيص فالزيادة والنقصان فيه قدر فالقلة والكثرة
من حيث الكيل والوزن قدر ومن حيث الذرع وصف لان المكيل والموزون
لا يعيبه التبعيض والمذروع يعيبه كذا قالوا **اقول** كل من الحدين منقوض
اما حد الوصف فلان من الموزون ما يعيبه التبعيض والتشقيص كالجواهر فيلزم
ان يكون الزيادة والنقصان فيها وصفا فان قلت لا باس فيه فانهم يلتزمون
بذلك كما يفهم مما ذكره صاحب الكافي في باب المهر حيث قال ان الوزن في الموزونات
التي يعيبها التبعيض كابريق من فضة وصف فالزيادة على المسمى للمشتري قلت
فعلى هذا لا يكون مدار الفرق بين الذرع وبين الكيل والوزن على كون الكمية
عن قلة الاجزاء وكثرتها وكون الذراع امرا يختلف بجنس المزيد عليه واما حد القدر
فلان من الاوصاف ما لا يعيب موصوفه التبعيض كما يفصح عنه المسئلة المذكورة
في آخر باب بيع الثمار والخيطان من المحيط وهي هذه رجل اشترى ابنجارا من الحطب
على انها كذا وقرا من الحطب حل قطعها وجدها اكثر فالزيادة للمشتري لان هذا
وصف الشجر وهو طول وغلظ فيطيب له الزيادة كالزيادة في الثوب **قال**
فان الثوب او كان **اقول** فيه بحث لانه ان اراد ان الثوب لا بد ان يكون
كذلك يلزم ان يكون الثوب مطلقا مما يضره التبعيض وليس كذلك فان الكرباس
الذي لا يتفاوت جوانبه لا يضره التبعيض على ما نقلناه من الهداية فيما سبق وان
اراد انه قد يكون كذلك فلا يتم البيان المذكور اذ لا خفاء في ان المقصود اظهار
كون الذرع مطلقا من الاوصاف **قال** كالاوصاف الزائدة **اقول** مقتضى السباق
والسياق الحكم على الذرع الزائد بالوصفية على المعنى المصطلح الذي ذكره شارحنا
فاداة التشبيه لم تصادف محزها **قال** فلا يقابلها شيء من الثمن **اقول** مبني
التفريع على القاعدة القائلة ان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بمجرد العقد
الا اذا صارت مقصودة بالتناول حقيقة كما اذا قطع البايع يد العبد المبيع قبل
القبض فانه يسقط بنصف الثمن او حكما كما اذا تعيب المبيع عند المشتري فامتنع

والفرق بين الثوب والكرباس تخصيص الثوب [illegible]
مثل الرداء والازار [illegible]
غير ذلك [illegible] التبعيض [illegible]
[illegible]
[illegible]

الى لحوق الشرع فان الوصف ح ايضا ما خذ قسطا من الثمن صرح بذلك في
الظهيرية اقول بقي الكلام في صحة تفسير المقدمة المذكورة بقوله اى الثمن لا ينقسم
على الاجزاء ولا يذهب عليك ان حق ان يقول فالثمن لا ينقسم عليها كما ينقسم
في الكيل قال فاذا باع اقول لا خفاء في ان المقام مقام التعليل لا مقام التفريع
فكان حق ان يقول لانه وفوق ما قال في قرينة السابق فانه اذا باع الى قال
بحصتها او ترك اقول هذا الجواب يتضمن الحكمين الاخذ بالحصة والتخيير وما ذكره الشارح
انما يصلح تعليلا للاول وأما تعليل الثانى فما ذكر في الكافى من انه ان قل الثمن فقد
انتقض المبيع فكان نفعا يشوبه ضرر وأما ما ذكره في باب بيع المكيل والموزون
من المحيط من التعليل بتفريق الصفقة عليه فلا يمشى على اصل القائلين بتعدد الصفقة
عند تفصيل الثمن كما لا يخفى قال او فسخ اقول آثاره الفسخ بهنا والترك فيما قبله
للتفنن وأما يثبت الخيار للمشترى لانه يشوبه ضرر لانه ان زاد المبيع يلزمه
زيادة الثمن فيتخير قوله لانه اخذ كل ذراع بذراع بدرهم اقول
فصار الذراع اصلا بهذا الاعتبار لان
مقابل الى هنا انتهت نسخة المصنف رح

اعلم ان العلماء اختلفوا في مقدار مفروض مسح الرأس بعد اتفاقهم بفرضيته
انه كلا او بعضه مقدرا او غير مقدر وعند مالك رح ان المفروض مسح كل الرأس
لانه لم يثبت فرق في استعمال اهل اللغة بين ان يقول مسحت بالرأس وبين ان
يقول مسحت الرأس والرأس اسم للعضو بتمامه ولهذا لا يقال لبعضه رأس فوجب
مسحه بتمامه وعند الشافعى ادنى ما يطلق عليه اسم المسح لان المسح يستعمل في مسح
البعض تارة وفى الكل اخرى في عرف اهل اللغة والاصل عدم الاشتراك والمجاز
فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو ما يطلق عليه اسم المسح ومع يكفى في

في الخروج عن عهدة مسح اقل جزء من الرأس فلا اجمال وذهب ائمة الحنفية الى ان
المفروض من الرأس بعض مقدر ففيه روايتان الاول ظاهر الرواية المذكورة
في الاصل وهى انه مقدار ثلثة اصابع لانه ثبت في عرف اهل اللغة ان الباء
اذا دخلت في المحل يراد مسح بعضه كما يقال مسحت يدى برأس اليتيم ان كان
الممسوح بعض الرأس فاذا دخلت في الآلة على الاصل يراد مسح كل المحل لان
الفعل تعدى اليه كما يتعدى الى الآلة في صورة دخول الباء في المحل والمعتبر
في الآلة قدر ما يحصل المقصود وهو ثلثة اصابع لان الاصل في اليد الاصابع
والثلث اكثر فالاكثر مقام الكل اقامة للكل الحكمى مقام الحقيقى فلما دخلت الباء
في المحل في آية المسح صار شبيها بالآلة فيراد فيه ما يراد منها فعلى هذا كان المقصود
الصاق للمسح واثباته في المحل فيكفى فيه وضع اليد بلا مد فان قلت يلزم على
ما ذكرتم وهو ان المعتبر في الآلة اكثرها ان المفروض في مسح الرأس اكثر الرأس
كما ذهب اليه الحسن البصرى رح لان الرأس وان لم يكن آلة في الحقيقة لكن شبيه
بها فيراد اكثرها قلت لما كان الرأس شبيهة بالآلة التى هى اليد اخذ حكمها ولم
يعط له حكم مستقل وعلى ما قررنا ظهر ضعف ما قيل وهو ان الباء اذا دخل
في المحل يتعدى الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يقتضى الاستيعاب واما يقتضى
الصاق الفعل بالمحل كلا او بعضا انتهى وان قلت انه ضعيف اذ الباء في
حال دخولها المحل لا يقتضى الا ان يراد بعض المحل لا كله لانه شبيه بالآلة على
ما ذكر تفصيله من ان الباء اذا دخل في الآلة لا يراد الا الاكثر فلذلك اذا دخل في
المحل يراد بعضه لا الكل مع ان الباء دخل في المحل في آية التيمم على ان التبعيض غير
مراد بل المراد الاستيعاب في المحل قلت ان الباء ههنا قد جعل صلة على ظاهر الرواية بدلالة
السنة المشهورة وهى قوله عم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
يعنى ان الباء في التيمم يحتمل ان يكون صلة وان يكون للالصاق فبين بهذا
الحديث انها صلة لا للالصاق حتى تقتضى الآية بعض المحل فزيد عليه بهذا
الحديث لانه يدل على الاستيعاب قيل فيه نظر لانه لا دلالة في الحديث على الاستيعاب
واجيب عن هذا النظر بان لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع ولولا الجملة

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1834
Yeni Kayıt No: 1498/91
Tasnif No: 297,4

على الكل للزوم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز **اقول** فعلى هذا
الجواب يلزم ان يكون الآية دالة على الاستيعاب او باشارة الكتاب وهي ان التيمم
شرع خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على ابقاء الباقي على ما
كان والاستيعاب في الاصل فرض فكذا فيما قام مقامه • وقيل ان استيعاب المسح في التيمم
لا يثبت بالنص بل بالاحاديث المشهورة فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون هذا الحديث
ناسخا للكتاب • واما على تقديرنا سابقا فلا حاجة الى النسخ هذا وان جاز بالحديث المشهور
الا ان جميع احكام المائدة ثابتة غير منسوخة لقوله عليه السلام المائدة آخر القرآن فاحلوا
حلالها وحرموا حرامها • وقال بعض الفضلاء يجوز ان يكون هذا الحديث نفسه
ايضا منسوخا وفيه ما فيه فليتأمل • وقيل ويمكن ان يجاب عنه بان مسح الوجه في
التيمم قائم مقام غسله فحكم الخلف في المقدار حكم الاصل كما في مسح اليدين مع عدم
ذكر الغاية • واعترض عليه بالمسح على الخف لعدم الاستيعاب فيه مع انه موجود
في الاصل واجيب بان المسح على الخف خالف الاصل بالسنة وهي مسحه عليه السلام على ظهر خفيه
خطوطا وقيل التحقيق في الجواب ان المسح على الخف بدل لا خلف والبدل مشروع بالكلية
المبدل منه والخلف عند تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت
للتخفيف فلا يلزم مراعاة صفة المبدل منه بخلاف الخلف **اقول** التحقيق عندنا
ان المسح على الخف انما لم يأخذ حكم الاصل الذي هو غسل الرجل لان محل الاصل والفرع
غير متحد لان محل المسح البدل وهو الخف ومحل الغسل المبدل منه وهو الرجل • واما
اذا اتحد محلهما يكون حكم الخلف في المقدار كحكم الاصل كاستيعاب المسح في التيمم لان
محله في التيمم محل الحدث الحكمي والتراب خلف عن الماء في الطهورية فبالاستيعاب
يحصل ازالة الحدث عن اعضاء الوضوء فيتحقق فائدة الوضوء فلا بد ان يتأدى
بالاستيعاب كالغسل • واما الخف فليس محلا للحدث الحكمي ولا المسح بدلا عن غسل الرجل حتى
يكون المسح عليه استيعابا بالازالة الحدث الذي عليه لان غسل الرجل ساقط رأسا على
ما عرف في الاصول ان غسل الشيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكمية
غير لازم وان القدم المستتر بالخف ممنوع عن سراية الحدث فثبت ان الغسل ساقط
وان المسح مشروع للتيسير ابتداء لا ان يثبت الحدث في الرجل ولهذا يشترط ان يكون الرجل

طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو
كان الغسل يتأدى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث كالغسل فعرفنا
ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة
بالخف فتأمل • واما رواية الربع وهي ان الآية لما لم تدل الحجب باستعمال اهل اللغة
على مسح كل الرأس لان الفعل لم يتعد الى المحل حتى يتناول كله ظهر ان المراد منها مسح
اقل جزء من الرأس بل بعض مقدر ومقداره مجمل فعلم بمسحه على ناصيته يكون بيانا
واما قلنا انه ليس بمطلق لان اقل جزء من الرأس لا يتصور فيه المسح لان المسح امرار اليد و
لو سلم انه اصابة اليد فكذلك لا يتصور فيه اصابة اليد ووضعه لان المعتبر في الآلة هي اليد
اكثرها على ما بيناه سابقا فكذلك المعتبر في امرار اليد واصابتها باكثر اليد فظهر منه
هذا ان ممارسة الانملة شعرة او ثلث شعرات لا تسمى مسح الرأس • قيل عليه فللخصم
ان يمنع عدم تسمية هذه الممارسة مسحا لان المسح اصابة وهي تحصل بالممارسة **اقول**
لا نعم ان المسح اصابة مطلقا بل اصابة اكثر اليد لا اقلها كما مر مرارا مع ان المسح على هذه
الرواية امرار اكثر اليد • فان قلت فعلى هذه الرواية يلزم ان لا يتأدى وظيفة المسح
بوضع الاصابع الثلثة من غير مد وقد صرحوا بجوازه قلت لما كان المحل قابلا للتحقق
الامرار فيه الاصابة مقامه لحصول المقصود بها **اقول** منشأ هذا السؤال و
جوابه عدم التفرقة بين الروايتين في مسح الرأس لان جواز المسح بوضع الاصابع
الثلثة من غير مد على الرواية الاولى • واما على الرواية الثانية لا يجوز من غير مد كذا
في كتب الفقه • واما قوله لما كان المحل الذي وضع فيه ثلث اصابع قابلا للامرار من
غير مد الاصابع او باصبعين مع ان المراد بالامرار امرار ثلث اصابع على
الرواية الثانية • فان قلت ان الحديث كما يدل على بيان مقداره كذلك يدل على
تعيين الناصية مع ان المدعى ان المفروض مقدار الربع في اي جانب كان • قلت
نعم الحديث يدل على التعيين كما يدل على بيان المقدار لكن لو حمل على التعيين يكون
نسخا دون الحمل على بيان المقدار وخبر الواحد يصلح للبيان لا للنسخ فحمل على ما يصلح
• فان قلت لو حملناه على التعيين لم يكن نسخا بل يكون زيادة والزيادة غير النسخ
حقيقة رفع الحكم والزيادة تقرير لحكم الاول وضم حكم آخر اليه والتقدير ضد الرفع

الا يرى ان الحكم المنفهم من الاية الصادق اليد بالراس ما يمدا او غير مقدر على الربع والحكم المنفهم من الحديث كالمنفهم من الاية لكن بشرط ان يكون هذا الفعل على الناصية وذلك ليس بنسخ قلت ان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وههنا كذلك لان الحكم الاول مطلق والثاني مقيد والتقييد عنده لانه اثبات القيد ورفع الاطلاق رفعه فيكون معنى الزيادة والنسخ واحدا اعلم ان آية الوضوء مدنية وكان النبي عم واصحابه رضوان الله تعالى اجمعين يتوضؤون ويمسحون برؤسهم قبل نزول هذه الاية فثبوت الوضوء اما بالوحي الغير المتلو او الاخذ من الشرائع السابقة لان النبي عم قال حين توضأ وثلثا هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فح ان كان الحديث الناصية قبل نزول الآية فكيف يكون بيانا لاجمال الاية وان كان بعده يلزم ان لا يكون مسح النبي عم قبل باعتبار هذه الخصوصية مع انه لم يثبت نقل مع انه عم يمسح قبلها ما يخالف حديث الناصية واما ما قال اذا كان حديث الناصية مقارنا لاول وضوء النبي عم فالامر ظاهر وان كان متأخرا عنه كان العمل اعنى مسح الربع في مسح الكل فرضا كما هو ظاهر على من تأمل ولنختم الكلام بقول سيد الانام لان الحلاوى توكل في اخر الطعام قال النبي عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات

تم

الحمد لذي المن والاحسان والصلوة على رسوله المؤيد ببراعة المعاني وفصاحة البيان وعلى اله الكرام واصحابه العظام الذين يهتدي من بابهم ويقتدي

اعلم والله اعلم ان اللفظ سواء المستعمل مفردا كان او مركبا ان استعمل فيما وضع له فحقيقة مثال الحقيقة في المفرد كالاسد في الحيوان المخصوص المفترس وفي القتل في ازهاق الروح ومثالها في المركب نحو قتل الاسد بمعنى اهلاك الحيوان المفترس المخصوص وان استعمل في غير ما وضع له بالقرينة المانعة عن ارادة ما وضع له والعلاقة بينهما اي بين الموضوع له وغير الموضوع له فمجاز ثم المجاز ينقسم قسمين

المجاز استعارة ان كان علاقة المشابهة اي مشابهة المراد بما وضع له اللفظ المستعار ومرسل ان كان علاقة غير المشابهة من السببية والحلول والجوار والاطلاق والعموم وغير ذلك مثال الاستعارة في اللفظ المفرد كالاسد في الرجل الشجاع فان الرجل غير ما وضع له الاسد فان ما وضع له الاسد الحيوان المفترس لا الرجل ولكن استعمل الاسد في الرجل لكونه مشابها بما وضع له الاسد الحيوان المفترس في الشجاعة وكالقتل في الضرب الشديد لمشابهته القتل والاهلاك في كلام الايلام ومثال الاستعارة في اللفظ المركب كقولك للمفتي المتردد في امر اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فانه متردد في الجواب مثلا اذا استفتي في مسئلة بالاقدام تارة وبالاحجام اخرى شبه بحال من اراد الذهاب الى موضع يقدم رجلا ثم اراد ان لا يذهب اليه فاخر اخرى وبهذا القول المركب لم يوضع الا لذلك وتردد المفتي مثلا شبيه به ليس معناه حقيقة فيكون هذا اللفظ المركب استعارة في التردد للمفتي ومثال المجاز المرسل في اللفظ المفرد نحو الغيث في النبت في قولك رعينا غيثا اي نبتا مسببا عن الغيث والنبت في الغيث في قولك امطرت السماء اي غيثا هو سبب للنبات ونحو النهر في الماء والميزاب فيه في قولك جرى النهر وسال الميزاب اي جرى وسال ماء النهر والميزاب الحال فيهما فذكر المحل واريد به الحال ومثال المجاز المرسل في اللفظ المركب كقول الشاعر هواي مع الركب اليمانين مصعد اي محبوبي مع القافلة اليمانية مبعد فان الشاعر لم يرد بهذا اللفظ المركب معناه الحقيقي من ذهاب محبوبه مع الاجانب بل مراده به اظهار التحزن عن ذلك ونحو قول امرأة عمران رب اني وضعتها انثى لم ترد بهذا اللفظ المركب ان ما وضعته انثى بل ارادت اظهار التحزن على خيبة رجائها وعكس تقدير رجائها ان تولد ما في بطنها ذكرا وان استعمل اللفظ في غير ما وضع له مع العلاقة بلا قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له فهو كناية كقولك طويل النجاد اي علاقة السيف فان النجاد كناية عن طول القامة من غير منع ارادة ما وضع له من طول النجاد نفسه ثم الكناية تنقسم الى ثلثة اقسام لان ما يقصد اليه في الكلام اما منسوب اليه او نسبة فان كان الاول فالكناية ح كناية يقصد بها الصفة واما نسبة فالكناية ح يقصد بها النسبة اي اثبات الموصوف لا نفس الموصوف كما في

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No.: 1834
Yeni Kayıt No.: 1498/92
Tasnif No.: 892.7-08

الاول ولا نفس الصفة كما في الثاني مثال الكناية التي يقصد بها الموصوف كما
يقصد بالحي المستوي القامة عريض الاظفار الى الانسان وكما يقصد بعريض الوساد
الكناية عن عريض القفا وبعريض القفاء عن الابله ومثال الثاني قولك طويل النجاد كناية
بطول القامة وقولك جبان الكلب كناية بجبان الكلب عن كونه مضيافا ومثال
الثالث كقوله شعر ان السماحة والمجد والمروة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج
لانه كنى باثبات هذه الصفات بمكان ابن الحشرج عن اثباتها له ثم اعلم ان الاستعارة
ينقسم بتأويل المسمى الاستعارة الى تصريحية ومكنية وتخييلية عند صاحب الايضاح
لا بمعنى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له المشبه
كما ذكر فيما قبل ولا معنى اللفظ مستعمل في غير الموضوع له لعلاقة المشابهة كما عن
هذا المعنى للاستعارة عند السكاكي اي الاستعارة عند الخطيب هو صاحب الايضاح
والتلخيص يطلق بالاشتراك اللفظي على معان ثلثة ثم الاستعارة التصريحية وهو اللفظ
المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي مع قرينة مانعة عن ارادة معناه الاصلي كقولك
رايت اسدا يرمي او في الحمام وقولك في تردد المفتي في الجواب حيث اقدم عليه تارة
وهرب عنه اخرى تشبيها بحال من اراد ان يذهب فقدم رجلا تارة ولم يرد اخرى
فاخر اخرى والثاني الاستعارة المكنية وهي تشبيه شيء بشيء في النفس مع عدم التصريح
بشيء من اركانه سوى المشبه واضافة خواص المشبه به الى المشبه دالا على ذلك المضمر في
النفس كقولك اظفار المنية ونحو اما انه قد شبه فيه المنية بالسبع في اهلاك النفوس ولم
يذكر من اركان ذلك التشبيه سوى المشبه الذي هو المنية اي الموت واضيف اليه اي
اثبت له الاظفار والمخالب التي هي من خواص المشبه به اعني السبع فالاستعارة بالكناية
عند الخطيب ليس الا هذا التشبيه المضمر في النفس وليس شيء من التشبيهات مجاز
حيث هي تشبيهات واذا ترك التشبيه فيها يصير مجازا واستعارة اذا استعمل لفظ المشبه
مع قرينة عدم ارادة المشبه به واما اذا ترك التشبيه فيها صراحة ولكن اضمر في النفس
يطلق عليه الاستعارة المكنية من غير مجاز في اللفظ عند الخطيب والثالث الاستعارة
التخييلية وهي عبارة عند الخطيب عن جعل شيء للشيء كجعل الاظفار مثلا للمنية وجعل اليد
للشمال في قولك اظفار المنية ويد الشمال وليس هو له فان الاظفار للسبع لا

للموت واليد للانسان لا للشمال فالاستعارة التخييلية عنده اضافة الاظفار
مثلا الى المنية وهو مجاز عقلي لا لغوي هذا كما ذكرنا ثم اعلم ان الضا ان المجاز
يطلق ايضا اي كالاستعارة بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما المجاز اللغوي
وهو اللفظ الذي يستعمل في غير ما وضع له مع العلاقة بينهما والقرينة المانعة عن
ارادة الموضوع له وثانيهما المجاز العقلي وهي نسبة الشيء الى نسبة كانت لي
غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كنسبة الاظفار الى المنية ونسبة اليد الى الشمال
ونسبة الانبات الى الربيع في قولك انبت الربيع البقل فان الانبات الذي هو
اثر يخص القادر نسب الى الربيع لكون الربيع مناسبا للقادر في تعلق الانبات
به ايضا من حيث كونه زمانا لخلق الله القادر الانبات للبقل ثم اعلم ان مذهب
الجمهور في الاستعارة التخييلية كمذهب الخطيب وفي اطلاق المجاز ايضا بالاشتراك
اللفظي على المجاز اللغوي بمعنى اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له لعلاقة
نحو المشابهة وغيرها وبالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وعلى المجاز العقلي
الذي هو نسبة الشيء الى غير ما هو له في ظاهر حال المتكلم كقولك انبت الربيع
البقل وهزم الامير الجند والهازم هو جيش الامير لا نفسه لكن نسب الهزم
لكونه امرا لهم ولكن الجمهور يخالف الخطيب في الاستعارة المكنية فان الاستعارة
المكنية كما في اظفار المنية ويد الشمال عندهم هو لفظ السبع المرموز اليه بالاظفار
المستعمل في المنية ولفظ الانسان المتمكن في تصريف الاشياء بيده المرموز
اليه باليد المستعمل في الشمال المشبه هو به فالاستعارة التصريحية والاستعارة
المكنية كلاهما مجاز لغوي يستعمل فيما هو غير ما وضع له المشابهة بما وضع له
اي كل منهما لفظ يستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي مع القرينة المانعة عن
ارادته في الاستعارة التصريحية ذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه صراحة
وفي الاستعارة المكنية لم يذكر لفظ المشبه به المستعمل في المشبه الا بطريق الكناية
والرمز اليه بخواصه ولوازمه كاليد والاظفار هذا كما ذكرنا ثم اعلم
ان الاستعارة التصريحية كلفظ الاسد في الرجل الشجاع والاستعارة المكنية
في قولك اظفار المنية والاستعارة التخييلية كلها مجاز لغوي عند السكاكي لانه

الاستعارة بمعنى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة
ارادة ما وضع له مع ترك احد طرفي التشبيه من المشبه والمشبه به فان كان
المذكور المشبه به والمتروك المشبه فالاستعارة تصريحية كقولك رايت اسدا في
الحمام وان كان المذكور المشبه والمتروك المشبه به كالمنية المذكورة في قولك
اظفار المنية مع اضافة خاصة المشبه به للمشبه كاضافة الاظفار الى المنية • واقبال
اليد للشمال فالاستعارة مكنية عند السكاكي لفظ المنية المستعمل في السبع الذي
يشبه بالمنية • ثم الاستعارة التصريحية التي هي اللفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه
الاصلي اما تحقيقية لتحقق المراد حسا او عقلا كقولك رايت اسدا يرمي يراد به الرجل
الشجاع فانه متحقق حسا وكقولك اهدنا الصراط المستقيم اي الدين القيم الذي
كالصراط المستقيم في اصابة المتمسك به الحق والدين متحقق عقلا وان لم يكن متحقق
حسا واما تخييلية لعدم تحقق معناه المراد لا حسا ولا عقلا كلفظ الاظفار و
المخالب فانه لما شبه المنية بالسبع في اهلاك النفس بالقهر والغلبة من غير تفرقة
بين نفاع وضرار اخذ الوهم في تصوير المنية بصورة السبع فاثبت لها ما
يخيل للسبع من الاظفار والمخالب المشبهة بالاظفار والمخالب الحقيقية
المشبهة به فاطلق اسم الاظفار المحققة الموضوعة هي لها وهي الاظفار
المشبهة بالمنية على الاظفار المتخيلة الغير المحققة وهي الاظفار المنية ولم يوضع
الاظفار الا للمحققة فاستعمالها في المتخيلة مجاز واستعارة تخييلية لكون المراد
ام تخييليا محضا ثم اعلم ان الاستعارة التصريحية تنقسم عند الجمهور والخطيب
ايضا الى اصلية ان كان لفظ المشبه به المستعمل في المشبه اسم جنس كالاسد في الرجل
في قتل في الجر الشديد والى تبعية ان كان لفظ المشبه به في المشبه غير اسم جنس
كالفعل وما عنه والحرف فان الاستعارة في الفعل والمشتقات تابعة للاستعارة
في الحرف تابعة لمتعلق معنى الحرف ما عبر به عن معناه كما يعبر بالابتداء عن معنى من
السكاكي والاستعارة عند القوم مردود الى الاستعارة بالكناية فان الاستعارة
التبعية في قولك نطقت الحال عند جمهور والخطيب في نطقت بمعنى دلت بعد كون
بمعنى الدلالة وعند السكاكي الاستعارة في نطقت بل في الحال استعارة بالكناية

بان يشبه الحال بالانسان الناطق في الدلالة على المقصود فترك المشبه به ونسب
الى المشبه خواص المشبه به وهو النطق فيكون الحال المشبه بالانسان المتكلم مستعملة
فيه بقرينة نسبة النطق الى الحال فيكون الحال استعارة مكنية وما جعل القوم تبعية
قرينة لها وكذا عند السكاكي المجاز العقلي الذي هو عبارة عند غير السكاكي عن نسبة
الشيء الى ما هو له بناء على ظاهر حال المتكلم مردود ايضا الى الاستعارة بالكناية
كقولك انبت الربيع البقل فانه مجاز عقلي عند غير السكاكي بناء على انه نسب الانبات
الذي هو فعل القادر المختار الى الربيع الذي ليس الانبات فعلا له عند المتكلم الموحد لكونه
زمانا له فيكون له ايضا تعلق في الانبات واما عند السكاكي هو الاستعارة المكنية
بناء تشبيه الربيع بالفاعل الحقيقي للانبات فيكون كل منهما متعلق الانبات وان كان تعلقه
بالفاعل من حيث التاثير وبالربيع من حيث زمانا للانبات واعلم ايضا ان
المجاز كما يطلق عند القوم بطريق الاشتراك اللفظي على المجاز اللغوي الذي هو في معنى
الكلمة المنقسم الى الاستعارة والمجاز المرسل وعلى المجاز العقلي الذي هو في النسبة
كذلك يطلق المجاز على المجاز بالزيادة وعلى المجاز بالنقصان
كقوله تعالى ليس كمثله شيء اي ليس مثله شيء فالكاف زائدة وكقوله تعالى واسأل القرية
اي اهل القرية فالاهل المسؤول حقيقة محذوف فهو مجاز بالنقصان ثم بعد ما تقرر
لك ما ذكرنا وكما ان يجعل مثل واسأل القرية ما جعلها بان تذكر القرية ويراد بها
الاهل فيكون ح استعارة بالكناية وان يجعل من قبيل المجاز العقلي بان نسب حال
اهل القرية اليها لكونها مكانا له كما نسب حال القادر وهو الانبات الى الزمان
ايجاده اعني الربيع وجعل انبت الربيع البقل مجازا عقليا لا مجازا بالحذف وكذلك
يمكن ان يجعل مثل انبت الربيع البقل وهزم الامير الجند من المجاز بالحذف لا من المجاز
العقلي بان تقدر انبت خالق الربيع البقل وهزم جيش الامير الجند بحذف الخالق
والجيش كما حذف الاهل في قوله واسأل القرية ثم اعلم ان كل واحد من الحقيقة
والمجاز ينقسم الى لغوية وعرفية والعرفية الى عرفية عامة والى عرفية خاصة والعرفية
الخاصة الى شرعية وغير شرعية من الاصطلاحات الخاصة كاصطلاحات النحوية وغيره من
العلوم المدونة والحقيقة والمجاز اللغويين كالاسد في السبع والرجل الشجاع والحقيقة

والمجاز الشرعيين كالصلوة في العبادة المخصوصة والدعاء وكالحقيقة والمجاز العرفيين
العامين كالدابة لذي القوايم الاربع والانسان وكالحقيقة والمجاز الاصطلاحيين
باصطلاح الكلام كالحدوث في الوجود المسبوق وفي الاضافات المتجددة والاحوال التي
تحصل للموجود بعد ما لم يحصل كالتجدد العارض وغيرها فالضابط في هذا المستقر كل
واحد من الحقيقة والمجاز لا بد له من انتسابه الى وضع من الاوضاع فالوضع الذي كان
الحقيقة حقيقة بحسبه ان كان الوضع وضع اللغة كان الحقيقة حقيقة لغوية والمجاز المستعمل
في ذلك الوضع اللغوي يكون مجازا لغويا وان كان الوضع الذي كان الحقيقة حقيقة
بحسبه وضع الشرع يكون المجاز المستعمل في ذلك الوضع مجازا شرعيا كما ان حقيقة ذلك
الوضع حقيقة شرعية وهكذا في غيره فالصلوة في الدعاء حقيقة لغوية وفي العبادة
مجاز كذلك وفي الشرع بالعكس اي حقيقة شرعية في العبادة ومجاز شرعي في الدعاء اذ
وضعه في اللغة للدعاء وفي الشرع للعبادة

الحمد لوليه والصلوة على نبيه اعلم ان صاحب المعاني يشارك اللغوي في
البحث عن مفردات الالفاظ المستعملة في كلام العرب الا ان اللغوي يبحث عنها
من جهة مادتها في علم متن اللغة ومن جهة هيئاتها في علم الصرف ومن جهة نسبة بعضها
الى البعض بالاصالة والفرعية في علم الاشتقاق وصاحب المعاني يبحث عنها من
جهة فصاحتها وعدم فصاحتها حسنها وقبحها والفصاحة لا تستلزم الحسن
فان اللفظ الفصيح يختلف حاله حسنا وقبحا باختلاف المقامات فرب موضع من
كلام حكم فيه بان لفظا فصيحا حسن في مقامه وهو بعينه قبيح في مقام اخر ذكره الشيخ
عبد القاهر في دلائل الاعجاز وقال مما يشهد بذلك انك ترى الكلمة تروقك
وتونسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع اخر ثم
اورد امثلة يطول بذكرها ثم ان المعتبر عند صاحب علم المعاني الاستعمال دون
الوضع والاشتهار دون الصحة وانما قلنا الاستعمال دون الوضع لان الا
قد ينفك عنه الا ترى فان الالفاظ المستعملة في كلام العرب قد لا يكون له وضع لغوي

المعاني كالذي يذكر اتباعا وذلك كثير منها لفظ الداج في قولهم هو لا
الداج ليسوا بالحاج ذكره صاحب الكشاف في تفسير سورة البقرة وقال الشيخ
انه اتباع وعند الجوهري هو بمعنى الاعوان المكارين ما هو من قبيل الاتباع
هو الواجة محققا تقارط تركت من حاجة ولا واجة الا اتيت وانما قلنا الاشتهار
دون الصحة لان الاول قد يتحقق بدون الثانية كما في اللفظ المشهور بين
القوم الدائر على السنتهم قال صاحب الكشاف والانعدام وان كان من
الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان معنى عدمته لم اجد
وحقيقة يعود الى القوم فانه ليس له مطاوع فكذا عدمته اذ ليس فيه احداث
الفعل وذكر في المفصل ولا يقع يعني انفعل الا حيث علاج وتاثير ولهذا
كان قولهم انعدم خطاء الا انه لما شاع استعماله في الكتب صار استعماله اولى
من غيره لانه اقرب من الفهم ولهذا قيل الخطاء اولى من الصواب النادر ولى هنا
كلام وبما قررناه اتضح فرق اخر بين بحث صاحب المعاني وبحث اللغوي عما
يتعلق بمتن اللغة من حيث ان اللفظ الذي لا وضع له وان كان مستعملا
كالداج والذي لا صحة له وان كان مشتهرا كانعدم ساقط من اعتبار اللغوي
غير ملتفت اليه عنده بخلاف المعاني ويشارك النحوي في البحث عن المركبات الا ان النحوي
يبحث عنها من جهة هيئاتها التركيبية صحة وفسادا ودلالة تلك الهيئات على معانيها
الوضعية على وجه السداد وصاحب المعاني يبحث عنها من جهة حسن النظم المعبر عنه
بالفصاحة في التركيب وقبحه ومرجع تلك الفصاحة الى الخلو عن التعقيد
فيما يبحث عنه في علم النحو من جهة الصحة والفساد يبحث عنه في علم المعاني من
جهة الحسن والقبح وهذا معنى كون علم المعاني تمام علم النحو ومن وهم انه مجرد
دعوى فقد وهم ومن جهة المزايا والمزية على ما صرح به الشيخ في دلائل الاعجاز
خصوصية في كيفية النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلام بعضها على بعض
ومرادهم من النظم في امثال هذا المقام توخي معاني النحو فيما بين الكلام حسب
الاغراض التي يصاغ لها الكلام والنظم بهذا المعنى اسمى البلاغة وام الاعجاز صرح
به صاحب الكشاف ومن جهة الافادة لخواص خطابية وهي ما يسبق من التركيب الى الفهم

احسن لفظ الفصيح باختلاف المقام منه

تنافر فلان في صنعة حاذق بازق وهو اتباع منه

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/93

الواقف عنده سامعه جاريا مجرى اللازم له لا لذاته بل لصدوره عن البليغ و
انما قيد بخواص الخطابية احترازا عن الخواص الاستدلالية فانها بمعزل عن نظر
صاحب علم المعاني وما سبق الى وهم السكاكي من ان الاستدلال من اجزاء علم
المعاني حيث قال في حقه علم تراه ايادي سبا فجزء حوته الدبور وجزء
حوته الصبا انظر الى باب التجريد فانه جزء منه في ايدي من هو انظر بالاعتبار
فانه جزء منه في ايدي من هو فيه خطرات وساوسه واذا تحققت ما قررناه
فقد ظهر عندك ان التركيب الخالية عن الفصاحة ساقط عن نظر صاحب المعاني دون النحو
وكذا ساقط التركيب التي لا تخطر لها من الخواص الخطابية وقد ظهر هنا تباين ان موضوع
علم النحو اوسع دائرة من موضوع علم المعاني فمن وهم ان البحث فيهما عن المركبات
على الاطلاق الا ان النحو ينظر الى هيئاتها التركيبية وتاديتها المعاني الاصلية وصاحب
علم المعاني ينظر الى افادتها المعاني المغايرة لاصل المعنى فقد وهم لانه جنح بادكر
على ان جهة العلمين المذكوران في ذات الموضوع ما يكون التركيب كلاهما موضوعا لهما وقد
عرفت عدم صحة ذلك المعنى واغرب منه قول بعده بل تفصيح معظم ابواب اصول الفقه
من اي علم هي ومن يتولاها اراد ان مباحث الحقيقة والمجاز والتصريح والكناية
ونحوها من هذا العلم وقد تولاها حسنا علم الاصول ومنشا ذلك القول الغفول
عن استمداد بعض العلوم عن بعض فان تلك المباحث قد اوردت في العلم الاول على
سبيل المبدئية ينادي على ذلك سوء زعمه اياها بالمنادي اللغوي فليس هو نفس من
الفهم لعدم البلاغة كما توهم ذلك المصنف حيث قال الا ترى على الفهم من الفهم
ثم ذكر ما نقلناه عنه انفا بقي هنا شيء اخر لا بد من التنبيه عليه وهو انه قد يبحث
في علم المعاني عن مدلولات الوضعية والمعاني اللغوية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية
كالتاكيد فانه يبحث عنه من حيث انه لو ان واللام والجملة الاسمية وهذا النوع
من البحث لا بد منه في علم المعاني لموقوف وجه تطبيق الكلام على مقتضى الكلام فان ما
لم يعلم ما الذي يدل على التاكيد لا يحصل موقوف وجه تطبيق الكلام على مقتضى مقام
التاكيد من البحث فيه عن المعاني الوضعية للالفاظ المفردة والهيئات التركيبية بينه و
بين علمي اللغة والنحو من جهة اخرى وانما قلنا من جهة اخرى لان المشاركة المذكورة ثم

مما سبق في ذات الموضوع وهذه في نفس المسئلة وليس الامر على ما ظهر في بادي النظر
فان المنظور فيه في علم المعاني الوضعية التي هي مقتضيات المقام كالتاكيد المذكور مثلا
والاشارة الى القريب والبعيد والمتوسط المقصودة بهذا وذلك وذاك
واما كون تلك المعاني مدلولات الالفاظ والهيئات التركيبية فخارج عن وظيفته وانما يذكر
وجه للمبدئية لما مر انه لا بد من معرفته لحصول الغرض منه وهو الاحتراز عن الخطاء
في تطبيق الكلام على مقتضى الحال وهذا جهة استمداد علم المعاني من العلمين المذكورين
فلا اشتراك بينه وبين ذينك العلمين من الجهة المذكورة ومن لم يتنبه لما قررناه
قال في شرح قول صاحب المفتاح او ان يقصد بذلك يعني بايراد المسند اليه اسم اشارة
بيان حاله في القرب والبعد والتوسط وادخل في معنى اسماء الاشارة كان هذا
بحثا لغويا ذكر توطئة لما يتفرع عليه من مباحث نحو ان جعلت خارجة عنها
لقصدها البلغاء بحسب مناسبة الالفاظ في القلة والكثرة والتوسط كما
من علم المعاني ثم انه غفل عما ذكره في الحاشية المنقولة عنه في ترجيح قول المعاني
مغايرة لاصل المعنى على قولهم المعاني زائدة على اصل المعنى بهذه العبارة ولم يقل
زائدة على اصل المعنى كما هو المشهور ليشمل المعاني التضمنية اذ موجبه عدم الفرق
بين جعل القرب والبعد والتوسط داخلة في معنى اسماء الاشارة وجعلها
خارجة في كونها من علم المعاني على ان التحقيق المغايرة لاصل المعنى على كلا التقديرين
فان قلت اليس علم المعاني يشارك علم المحاضرة ايضا حيث لا بد في كل منهما من
تتبع مقتضيات المقامات • قلت هذا هو الظاهر في بادي النظر والحق وراء ذلك
وتحقيقه يستدعي نوع بسط في الكلام بتفصيل حقيقة ذينك فنقول ومن الله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق • علم المحاضرة عبارة عن ملكة الاستحضار للمواد المناسبة
لكل واحد من مقام الجدل والنزاع والمدح والذم والشكر والشكاية والترغيب
والتهنية والتعزية ونحو ذلك سواء كانت تلك المواد مرتبة على نهج البلاغة
مصبوبة في قالب افادة الخواص الخطابية او لم يكن كذلك فصاحب علم المحاضرة
من حيث انه صاحبه لازم ان يكون بليغا عالما بقوانين المعاني والبيان كما
ان البليغ من حيث انه بليغ لا يلزم ان يحصل الملكة المذكورة فيكون صاحب

قال الفصل والوصل • وكذا الايجاز و
الاطناب من جنس المذكورة في
المعاني فيه تعلق بقول والتعبير
بهما من الخ قال والتعبير بحسب
المقام • منه

٣٦٥

علم المحاضرة. وآذا تقرر هذا الاستحضار المذكور وأما موقوف مقتضاها
بعضها بعض بحاصله لكل بيت ليس من شانها ان يعد من اجزاء علم من العلوم
المدونة بخلاف موقوفة المقامات المذكورة في علم المعاني وموقوفة ما بينها من الفروق
الدقيقة وموقوفة مقتضياتها المبنية على الاعتبارات اللطيفة ممتازا بعضها عن بعض
فانها نظرية تحصل بطريق الكسب لا بالافراد المجبولة طبعها على السلاسة والشاء
وانما قلنا بطريق الكسب لان حصولها بطريق آخر عام للبلغاء السليقة غير عا
الاعراب. وهذا لا ينافي نظريتها نظرا الى من لا يقدر على تحصيل الا بالكسب فلو كا
ان كون المذكورة نظرية كانت داخلة في حقيقة علم المعاني وبهذا التفصيل تبين
ان علم المعاني لا يشارك علم المحاضرة لما عرفت ان ما فيه الاشتراك بين صاحب
علم المعاني المحاضرة وهو المعروف لكان خارجا عن حد ذينك العلمين وأما جهة الاشتراك بين
علم المعاني وبين علم البيان الامتياز بينهما مذكوران في الكتب المتداولة. وقد
وقع في تحقيق تينك الجهتين تفصيل شيع في بعض تعليقاتها وعلم ان نسبة
العلمين الى البلاغة والى ملكة الاقتدار على ايراد كل كلام بمقتضى على وفق القوانين
المذكورين في العلمين المذكورين نسبة علم القوافي والعروض الى قرض الشعر وكما
ان العلم بهما لا يلزم ان يكون بليغا فكذلك العالم بذينك العلمين لا يلزم ان يكون
بليغا وهذا هو السر في ان كثيرا من مهرتهما لا يقدر على تاليف كلام بليغ وقرض الشعر
في اللغة بمعنى قول الشعر خاصة ذكره الجوهري في الصحاح. ومن ذهب عليه هذا المعنى
الى ان القرض المضاف الى الشعر بمعنى القطع حيث قال القرض القطع والقرض الشعر
لانه قطع قطعا فمن غير الطلاق الاسم المذكور في وجه فانه كان بحكم الوضع
الخاص وعلى ما ذكره يكون بحكم الوضع العام وفيه شيء آخر وهو ان القرض
المذكور لو كان بمعنى القطع لكان علم القرض احق بذلك الاسم ثم ان الطلاق القرض
على الشعر بطريق الاستعارة صرح به الامام الميداني في مجمع الامثال حيث قال في
شرح المثل القائل حال الجريض دون القريض الجريض الغصة من الجرض وهو الريق
يغص به والقريض الشعر واصله جرض البعير وحال منع ومن هنا تبين خلل الى ان
القول المذكور لان مبناه على ان يكون القرض المطلق على الشعر من القرض بمعنى

السيد السند و ... شرح و انتهى

علم الشعر وإذا عرفت ان قرض الشعر الموزون وهو انشاء النثر في قولهم ما يختص فيه
العلماء البحث بالمنثور علم انشاء النثر ومن فرق بينهما حيث قال في الاول وتحقيق
الفروق بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر لم يعب فيه فان قلت هل فرق بين قولهم علم
قرض الشعر وقولهم علم الشعر قلت نعم فان الثاني يتناول علم القافية والعروض
والشاء بخلاف الاول ولذلك ذكروا عند تعداد العلوم الادبية علم قرض الشعر دون
علم الشعر قال العلامة الزمخشري في الرسالة الموسومة بالبراءة المفخار عن معارضة
الكبار العلوم الادبية ترتقي الى اثني عشر صنفا وعد كل واحد من العلوم الثلثة
المذكورة صنفا مستقلا ولو كان احد العدين علم الشعر لما صح ذلك. ونظير
الفرق المذكور الفرق بين علم متن اللغة وعلم اللغة فان الثاني يتناول علم الصرف
والاشتقاق اعم من الاول. قد تم الكلام. حمدا لله على التمام. والصلوة على
سيد الانام. وعلى آله واصحابه الكرام.

الحمد لوليه. والصلوة على نبيه **اما بعد فنقول** قد اشتهر فيما بينهم ان حرف الواو
لا يفيد سوى الاشتراك ولذلك صار العطف به على ما ليس له حكم اعراب بعيدا الا في
وليس كذلك فانه يفيد سوى الاشتراك امرا يقتضيه المقام فيظهر وجه العطف به
في الكلام. وقد افصح عن هذا العلامة الزمخشري في الكشاف حيث قال في تفسير قوله تعالى
ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالا الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده.
فان قلت اليس هذا موضع الفاء دون الواو كقولك اعطيته فشكر ومنعته فصبر
قلت بلى ولكن في عطفه بالواو اشعار بان ما قالاه بعض ما احدث فيهما ايتاء العلم
وشيء من مواجبه فاضمر ذلك ثم عطف عليه التحميد كانه قال ولقد آتيناهما علما فعملا به
علماه وعرفا حق النعمة فيه والفضيلة وقالا الحمد لله الذي فضلنا انتهى كلامه. وقوله
القدس قوله تعالى. فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها. فان قلت اليس هذا
موضع الفاء دون الواو كقولك حسبته واحترز عنه قلت بلى ولكن في عطفه
بالواو اشعار بان ما ذكر بعض اشعر فيها حسبانه لجة وشيء من مواجبه فاضمر ذلك

1839
1498/94
492.7-5
Eski Kayıt
Yeni
Tasnif

Eski Kayıt : 1834
Yeni Kayıt : 1498/95
Tasnif No. : 297.4

ثم عطف عليه كشف الساقين كانه قيل فلما رأته حسبته لجة فشمرت ذيلها وكشفت
عن ساقيها • ولقد اخطأ الامام البيضاوي ههنا حيث حسب ان حق المقام الفاء
دون الواو على ما كشف عنه قوله تعالى فلما ابصرته ظنته ماء راكدا فكشفت عن ساقيها لوله • والصلوة على نبيه • الاصل في الاختلاف ان يكون عن حجة وبرهان
وقس على هذا عطف يقول في قوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر قد يكون عن اختلاف عصر وزمان • كالاختلاف بين ابي ح وصاحبيه في هذه
يا ليتني كنت ترابا • فانه بعض المرتب على ما قبله فان ذلك ثم عطف عليه قول الكافر مسئلة من اخرج زكوة فطرة من الزبيب يخرج منوين كالحنطة عنده لان سعرهما كان
كانه قيل فيتبجح المؤمن بما حصل له من السرور البالغ ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا في زمانه موافقا وقالا يخرج من الزبيب اربعة امناء كالتمر والشعير لان سعرها
وفي هذا الاضمار اشعار بان المضمر جاوز حد البيان كان في الاضمار التمكين في زمانهما موافقا • وفي هذه المسئلة من حلف ان لا يأكل رأسا فاكل رأس
ايماء بان المضمر جاوز حد الاضمار • ونظائر هذا في كلام الله تعالى كثيرة منها قوله تعالى البقر يحنث كرأس الغنم عنده لانه كان يشوى في زمانه الرأسان جميعا • وقالا لا
يوم ترجف الارض والجبال وكانت الجبال كثيبا • ثم لم يقل فكانت لانه بعض المرتب يحنث ما لم يأكل رأس الغنم لانه كان لا يشوى في زمانهما الا رأس الغنم • وفي بعضه
البعض الآخر مقدر • وفي تراكيب البلغاء اكثر من ان يحصى الا انه قلما يتنبه له • ومنها مسئلة لبس السواد يكره عنده لانه كان لا يلبسون ذلك في زمانه ويعدونه
قول العلامة السكاكي في المفتاح • وقل لي مثر بشارة فانه عطف على مقدر اي ارجع الى حبيبا فاجابه بما شهد في زمانه وقالا انه يجوز لان في زمانهما كانوا يلبسون
نفسك وقل اقول • ومن هذا النوع من الواو ان يلحق بالفاء في قوله فقد جئنا السواد ويفتخرون به وكان على هذا وجه تخلاف في هذه المسئلة من غصب ثوبا
خوانا في التغليب بالفصيحة • وهذا النوع من الفصاحة غير مخصوص بها بل يوجد فصبغه اسود فهو نقصان عنده وعندهما زيادة هذا تخريج بعض المشايخ على
في جرو ثم ايضا • اما وجودها في مكالمة قول آدم ع م بل فتلك هي رد قول ما ذكر في الهداية وشروحه وفي هذه المسئلة تحكما ان يقضي بظاهر العدالة
قابيل بما كنت عليه وكيلا • والقصة مذكورة في تفسير سورة البقرة من الكشاف يسأل عن حال الشهود اذا لم يطعن الخصم فيهم والمشهود به حق يثبت مع الشبهات
وانما قلنا ان كلمة بل ههنا فصيحة تفصح عن مقدر اذ بدونه لا يرتبط الكلام حواد قالا ليس له ان يقضي به وهذا ايضا على تخريج بعض المشايخ • قال الصدر
الارتباط ولا ينتظم حق الانتظام • وذلك المقدر يعلم حالا ان كان قول قابيل الشهيد في كتاب التزكية • واختلف المشايخ فيه فمنهم من قال بان هذا اختلاف
معنى ما ادري حاله او لست بريا عن قتله ان كان قولي في معنى انا بريء عن قتله عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان لان ابا ح انما قال ذلك في اهل زمانه
واما وجودها في كلام الفصحاء قول صاحب المفتاح وكان يتم بجواب بجردان يقول لحسن تعديل اهل زمانه يثبت من جهة النبي ع م لانه كان في القرن الثالث وقد اثنى
ثم المسند اليه وزاد فقال الحج فانه عطف قوله ذكر المسند اليه ثم يفصح عن مقدر النبي ع م على القرن الثالث بالخيرية حيث قال خير القرون الذي انا فيهم ثم الذين
به يرتبط الكلام تقديره ولم يقتصر عليه ثم ذكر المسند اليه وزاد ولا ينافي هذا يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب • وحتى يثبت تعديل اهل زمانه من جهته
كونها للتراخي في الرتبة • عليه الصلوة والسلام استغنى القاضي عن تعديل المزكي وهما انما قالا ذلك في اهل زمانهما
تم • ... تعديل اهل زمانهما لم يثبت من جهته ع م فاحتاج القاضي الى تعديل المزكي الا ان
... لغير سديد • والاعتراض عليه ان في زمن ابي ح انما كان له ان يقضي بظاهر العدالة
... طعن الخصم فيهم فاذا طعن لم يكن له ان يقضي وكذا ما كان له ان يقضي وان لم

١٣٦٧

Murat Molla ...
Eski Kayıt: 1834
Yeni: 1498/96
Tasnif: 297,3

يطعن الخصم فيهم لا يثبت مع الشبهات وهو الحدود والقصاص ولو كان
فاذا علم النبي عم كان له ان يقضي وان طعن الخصم فيما لا يثبت بالشبهات
قال لا بل هذا احتجاجة وبرهان وهو الصحيح لانهم يقولون ان العدالة ثابتة باستصحاب
الحال والثابت باستصحاب الحال يصلح حجة لابقاء ما كان ثابتا ولا يصلح لاثبات ما لم يكن
ثابتا كالملك الثابت بظاهر اليد فانه يصلح للدفع لابقاء ما كان ثابتا ولا
لاثبات ما لم يكن وهو الاخذ بالشفعة والحوج لم يكن ثابتا على المشهود عليه
الشهادة فلا يثبت بالعدالة الثابتة باستصحاب الحال وابو حنيفة احتج بما روي
في ادب القاضي عن عمر بن الخطاب رض انه قال المسلمون عدول بعضهم على بعض [illegible]
محدودا في قذف فهذا القول نقل عنه ولم ينقل عن غيره خلاف فكان محل
الاجماع الى هنا كلامه وفيه ان الاحتجاج بما روي مخصوص بما اذا كان الشهود
مسلمين والمسئلة على اطلاقها تنتظم الشهود من اهل الذمة قال الاتقاني
في غاية البيان نقلا عن شرح الاقطع ووجه قول ابي حنيفة ان النبي عم قبل شهادة
الاعرابي على رؤية الهلال ولم يسأل عن عدالته في الباطن حيث ظهر الاس[illegible]
وان الظاهر هو العدالة في المسلمين قال عمر رض المسلمون عدول بعضهم ع[illegible]
الا محدودا في قذف ويكتفى بالظاهر لتعذر الوصول الى القطع لان قبول قول
المزكي ايضا عمل بالظاهر بخلاف ما اذا كان طعن المشهود عليه حيث يسأل ع[illegible]
لانه تقابل الظاهران لان الشاهد المسلم لا يكذب ظاهرا فكذلك الخصم مسلم لا يكذ[illegible]
طعنه ظاهرا فوجب السؤال طلبا لترجيح احد الظاهرين على الاخر انتهى وفي تق[illegible]
اعتبار قيد اخر وهو ان يكون الخصم مسلما فزاد في الطنبور نغمة اخرى وقد عد[illegible]
المسئلة ولو شرط الكفيل تسليم المكفول عنه الى من كفل له في مجلس القاضي وسلم في ال[illegible]
او في مصر اخر برئ عند ابي حنيفة وعندهما لا يبرأ قيل هذا اختلاف عصر وزمان لا اخ[illegible]
حجة وبرهان فان ابا حنيفة كان في القرن الثالث وقد شهد النبي عم لاهله بالص[illegible]
فكان الغلبة لاهل الصلاح والقضاة لا يرغبون الى الرشوة وعامل كل مصر [illegible]
الا بتخليص فلا يقع التفاوت بالتسليم في ذلك المصر او في مصر اخر ثم تغير الحال بعد
في زمانهما فظهر الفساد والميل من القضاة الى اخذ الرشوة فقيد الت[illegible]

[illegible] كفل له فيه دفعا للضرر عن الطالب كذا في الغاية وكذا الاختلاف بين
[illegible] وزفر في هذه المسئلة من راى صحن الدار فلا خيار له عندهم وان لم
[illegible] بيوتها وعند زفر لا بد من دخول داخل البيوت قال في الهداية و
[illegible] الاصح ان جواب الكتاب على وفاق عادتهم في الابنية فان دورهم لم تكن متعاونة
[illegible] فاما اليوم فلا بد من الدخول في الدار وكذا الاختلاف بيننا وبين الشافعي
في هذه المسئلة الاستيجار على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقه
[illegible] لا يجوز عندنا وعنده يجوز وكان الشيخ ابو محمد عبد الله الخيزاخزي يقول جواب
[illegible] في الاصول كان في الزمن الاول حيث كان الناس هكذا وجد ∴

الحمد لله الملك المنزه المتعال عن التمثل في الخيال والصلوة والسلام على نبي
[illegible] بليغ الكلام الذي تحير فيه عقول الفحول وعجز عنه افهام الفخام وبعد
فنقول ان التمثل مفهوما لغويا لا خفاء فيه ولا اشكال في التمثيل في النفس الناطقة
[illegible] تمثل الاشياء الخارجية في الصور العلمية ولا في التمثل في الخيال كتمثل العلم في صورة
اللبن على ما ورد في الحديث انما الاشتباه في التمثل في الخارج بان يكون حقيقة
[illegible] مخصوصة خارجية مصورة في الواقع بصورة خارجية بحقيقة اخرى كتمثل الملك
[illegible] بصورة في مظهر الخروج في الصورة الانسانية فانه معلوم الانية لدلالة النص
[illegible] الناطقة على وقوعه لان قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا ناطق بذلك لكنه مجهول
الكيفية فلا يجري فيه القياس لان مبناه على الاشتراك بين المقيس والمقيس عليه
[illegible] الصحيحة للتمثل الخارجي وتلك الجهة غير معلومة فان العلم باشتراكهما بينهما
[illegible] وكون التمثل الخارجي مجهول الكيفية قلنا ان حقيقة التمثل من المتشابهات
[illegible] يكون مبنيا لمسئلة محكمة فعدم كونه من المتشابهات بحسب مفهومه اللغوي
[illegible] لكون المتشابهات معلوم التاويل عند الله تعالى لا يجدي نفعا في دفع ما قلنا
[illegible] لا يخفى بل نقول ان الملك اذا تمثل في صورة البشر لا تبقى صورته الملكية
[illegible] لكون الشخص الواحد في آن واحد معروض الصورتين متحققا في الخارج مما

العقل ببطلانه لبديهة • وتمثل هذا لا يجوز في البس فانه لا يجوز ان يطلق ... سبيل التدريج هو الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان والحصول
في ان واحد في بدنين متباينين سائر بن ساتر جسده فكيف يجوز في الصورة ... الزمان دون آناته والحصول في الزمان وفي ظرفه ومعنى الحصول في الزمان
لو تمثل الكلام القديم القائم بذاته في صورة الصوت والحرف الحادثة يلزم ... سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه
ينقطع كما بذاته ويمكن قيامه به تعالى بتلك الصورة ولا احتمال الا ان يكون انه ... في متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم في ظرف الزمان لان الحركة
تخلفا عن الصورة المذكورة متجردا عنها اذ لا يمكن اجتماع التجرد عن ال... نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته وقد ظهر
التعلق بها في محل واحد في آن واحد وهذا وجه قول من قال كيف تمثيل الكلام ... واسطة بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي في آن
في صورة قول الباكي وهو صفة قائمة بذات الباري فلو تمثل لزم انتقاله ... ليس هو الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان
الباري الى القاري • وما قيل في رده لا يلزم من التمثل انتقال كما لا يلزم ... في الحصول التدريجي بل يكون على وجهين احدهما حصوله لا هوية اتصالية
التمثل انتقال كما لا يلزم من تمثل العرض القائم بالجسم في الذهن او ... على الزمان والحصول التدريجي والآخر حصوله في الزمان لا على وجه الانطباق
انتقال العرض من موضوعه الى الذهن او الى المرآة فان التمثل ليس انتقالا ... على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي
هو ظهور في مثال وتغير في حال فمردود لان مبناه في مادة على القياس ... الى هنا كلامه • وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات معنى الحصول على
ما ذكره بقوله كما لا يلزم من تمثل العرض القائم بالجسم في الذهن وذلك انه ... سبيل التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في
مظهر خارج مخالف لحال مظهر الذهن وفي مادة اخرى على قياس مداره على ... الزمان كالحركة وما يتبعها فان الهوية تمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك
حصول المرئي في المرآة وتمثله في الواقع بمثال محسوس • ولا يذهب عليك ... ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث
هذا القول للاجماع فارق • واذ قد وقفت على ما بينا فقد عرفت انه ماشي ... وحدانية متصلة بمنزلة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة
انه تعالى انه قائم بذات الباري لا يصح ان يقال انه قائم • بذات القاري ... الاجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان

الباري

لا يكون لذلك الزمان ظرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الظرف لان وجوده ممتنع
حصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مطابقا لجميع ذلك الزمان واما بعد

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه • وبعد فهذه رسالة في تحقيق نوعي الحصول ... فرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار
التدريجي وما على سبيل التدريج • فانه مزلة الاقدام • ومضلة الافهام • ... في الاعتبار الاول • وقال الفاضل الرازي في المحاكمات وحصول الحركة ليس حصول
كثير من الاحكام فنقول بعون الملك العلام • قد اشتهر فيما بين الاقوام ... اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل الشيء الا
ان حصول الشيء في الخارج على نوعين احدهما تدريجي والآخر حصول دفعي ... حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو انفرض للزمان اجزاء ينفرض في الحركة
مقابل للحصول التدريجي هو الحصول الدفعي لا غير وليس الامر كما اشتهر فان ... اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان حصول الحركة في الواقع
الحصول على سبيل التدريج هو الحصول لا على سبيل التدريج وهو اعم من الحصول ... حصول اشياء متعددة انتهى • وبهذا التفصيل اندفع ما قيل حصول الشيء الواحد
صرح بذلك الفاضل قطب الدين الرازي حيث قال في المحاكمات واما الحصول ... على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا الذي

... Molla Halk Kütüphanesi
Kayıt No
1834

يكون مغايرا للحصول في الجزء الثاني لامتناع ان يكون اشياء متغايرة
لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود
ويكون كل منهما حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج
ان منشاء القول بان حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج عن
عدم التعقل لحقيقة ذلك الشيء الواحد الحاصل على النحو المذكور كما ينبغي وقصور
في المعنى المراد • وكذا اندفع ما قيل لا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج ا
حصول في الجزء الثاني من المسافة يبطل نسبتها الى الجزء الاول منها فاضمحل و
انتهى • والمتأخرون لعدم تعقلهم لحصول على سبيل التدريج انكروا وجود
بمعنى القطع في الخارج متمسكين بما ذكر آنفا ووجود الزمان الذي مقدار
ان مقدار ما ليس بموجود لا يكون موجودا فارتكبوا في توجيه ما ذهب ا
الحكماء من انها قبيل الكم المتصل وتحدد به

• على الاتمام • م

انفاس صاحب الموافقه

وقف المرحوم [illegible]